Studentisches
SOZIOLOGIE
MAGAZIN
Publizieren statt archivieren

Deutschlandweites Magazin für Studierende und Soziologieinteressierte



Tod und Sterben

Ein ungewöhnliches Begräbnis
Stefan Wallascheck

Tod sind immer nur die Anderen
Matthias Meitzler

Der Tod steht ihr gut
Tina Weber

Außerdem: Tagungsberichte zum 3. Studentischen Soziologiekongress und zur ersten Fachtagung der DNGPS, Interviews, Rezensionen u.v.m.

Ausgabe 1 | Jg. 5 | 2012
Kostenloses E-Journal
www.soziologiemagazin.de

EDITORIAL

Tod und Sterben

Liebe Leser_innen,

wir freuen uns, Euch nunmehr unser 5. Heft präsentieren zu können. Wie bereits bei den letzten Call4Papers wurde das Thema absichtlich weit und offen gehalten. Und so erreichten uns auch zum Titel „Geburt – Leben – Tod“ Beiträge, die mit ganz unterschiedlichen Fragestellungen an diesen Themenkomplex herangingen. Nach dem zweistufigen Reviewverfahren haben es leider nur Beiträge zum Thema Tod in das Heft geschafft, weshalb wir uns entschlossen haben, den Titel der aktuellen Ausgabe zu ändern.

Wie immer möchten wir den Autor_innen für ihre Einsendungen danken, die Euch mit Sicherheit neue Blickwinkel aufzeigen werden. Ein ungewöhnliches Begräbnis wird Euch Stefan Wallaschek aus Sicht der symbolischen Ethnologie zeigen. Es folgt eine soziologische Betrachtung des Todes von Matthias Meitzler, der den Tod als ambivalentes Phänomen in den Blick nimmt. Denn jede_r weiß, dass sie_er sterben muss, aber niemand kann danach von ihren_seinen Erfahrungen berichten.

An die wissenschaftlichen Beiträge schließt, mit der Rubrik „Teilnehmende Beobachtungen“, der redaktionelle Teil des Magazins, in dem es zum Einen wiederum um die Themen Tod und Sterben geht, zum Anderem aber auch das Thema Leben nicht zu kurz kommt.

Zu Beginn steht ein Kurzinterview mit Prof. Hubert Knoblauch über Tod und tote Körper, welches von Benjamin Köhler geführt wurde. Diesem schließt sich der Beitrag Tina Webers zur Darstellung von toten Körpern in TV-Serien des 21. Jahrhunderts an. Zur Frage des Deutungsverlustes von Zeichensystemen führten Maria Muck und Jakob Seelig im Rahmen einer Projektarbeit eine Studie durch. In ihrem Artikel präsentieren sie die interessanten Ergebnisse zum Verhalten beim Überqueren einer Ampel.

Benjamin Lipp führte ein spannendes Interview mit Professor Michel Maffesoli von der Pariser Universität Sorbonne, über Vergemeinschaftung und die Soziologie des Alltäglichen. Katharina Loy beschäftigt sich in Ihrem Beitrag mit den sozialen Auswirkungen von Auslandsadoptionen und betrachtet diese als Form der sozialen Reproduktion. Florian Boner rezensiert das, vor allem im anglophonen Wissenschaftsdiskurs einflussreiche, Buch „Top Girls“ (2010) der Britin Angela McRobbie, in dem es um durch den Feminismus selbst hervorgebrachte, neue post-feministische Abhängigkeiten geht. Es folgt eine Darstellung des Nachwuchsnetzwerks ‚Neue Perspektiven auf Soziale Bewegungen und Protest‘ von Jochen Roose und Peter Ullrich. Den

Abschluss bilden zwei Tagungs- beziehungsweise Kongressberichte. Sebastian Kabst berichtet von der ersten studentischen Fachtagung „Protest und Demokratie“ der Deutschen Nachwuchsgesellschaft für Politik- und Sozialwissenschaft e.V. Das Team des dritten Studentischen Soziologiekongress hat für euch die drei-tägige Veranstaltung zusammengefasst. Mit diesem Kongress ist auch eine Veränderung im soziologiemagazin e.V. verbunden.

Wir machten den Kongress im Oktober 2011 zum Rahmen der jährlichen Mitgliederversammlung. Bei diesem Anlass wurden Benjamin Köhler und Maik Krüger zum neuen Vorstand des Vereins gewählt. Sie lösen damit den seit 2009 bestehenden Vorsitz von Maria Hofmann und Florian Döring ab. Aus der Redaktion verabschiedet haben sich auch Christian Eberlei, Werner Krause, Christoph Schubert und Steffen Zierold. Ihnen allen gilt großer Dank für ihre Initiative, ihr Engagement, viele Ideen und wir freuen uns, dass sie dem Verein als Mitglieder erhalten bleiben. Nicht weniger enthusiastisch zeigen sich die neuen Mitglieder des Redaktionsteams. Mit bewährten Mitteln und neuen Ideen haben wir diese 5. Ausgabe des Studentischen Soziologiemagazins zusammengestellt und laden zugleich ein, Euch selbst einzubringen. Ob durch gelegentliche Kritik, Anregungen und Wünsche oder als regelmäßige Teilnehmer_innen an Onlinemeetings der Redaktion, Mitgliederversammlungen etc. Am einfachsten könnt Ihr per E-Mail über redaktion@soziologiemagazin.de mit uns Kontakt aufnehmen.

Für jene, die sich mit wissenschaftlichen Artikeln zu den Bereichen Wirtschafts-, Finanz- und Arbeitssoziologie einbringen möchten, ist das Call4Papers auf der letzten Seite besonders interessant. Damit nehmen wir uns der, zum 3. Studentischen Soziologiekongress geäußerten, Kritik an, dass die Soziologie dieses Feld in den letzten Jahren mehr und mehr den Wirtschaftswissenschaften überlassen hat, und möchten mit der Wahl dieses Schwerpunktes für unser nächstes Heft ein Stück weit Abhilfe schaffen.

Wer schon vor Erscheinen der nächsten Ausgabe einen soziologischen Beitrag zu aktuellen Themen, Konferenzen oder Publikationen veröffentlichen möchte, bekommt dazu auf dem Blog des Studentischen Soziologiemagazins Gelegenheit. Mehr Information hierzu findet Ihr unter: http://www.soziologiemagazin.de/blog/blogbeitrag-verfassen/

Wir wünschen allen Leserinnen und Lesern, dass sich die guten Vorsätze und Wünsche für das neue Jahr bewahrheiten werden. Auch das Redaktionsteam des SSM hat sich für 2012 einiges vorgenommen, das es nun umzusetzen gilt.

Herzlichst,

Mandy Hyna & Anne Kränkel

Inhalt



© Yvonne Neis/flickr

Ein ungewöhnliches Begräbnis

Ein Ritual aus der Perspektive der symbolischen Ethnologie

von Stefan Wallaschek

Rituale finden sich in allen Gesellschaften und Ethnien. Sie dienen meist dazu, bestimmte Lebensabschnitte zu markieren. Das Begräbnisritual kann sowohl profan als auch sakral geprägt sein. Der US-Ethnologe Clifford Geertz hat in seiner Feldforschung auf Java in den 1950ern ein Begräbnisritual beobachtet, welches entgegen der tradierten Praxis verlief. Auf diesen Ausnahmefall soll anhand Geertz' Feldforschung näher eingegangen werden. Seine Herangehensweise, welche der symbolischen und interpretativen Ethnologie zugeordnet werden kann, wird dabei näher betrachtet, jedoch auch kritisch beleuchtet. Schließlich soll gezeigt werden, dass an Geertz' Feldforschung anzuknüpfen nicht falsch ist, die Perspektive jedoch erweitert werden muss. Aus diesem Grund wird in einem Exkurs auf das Modell „soziales Drama" von Victor W. Turner eingegangen. Die ethnologische Perspektive kann hier als wichtige Ergänzung für die Soziologie angesehen werden.

Das Begräbnis als Ritual

„Was du auch anstellst, wie du dich auch aufspielst – als Mensch bist du geboren und wirst als Mensch sterben", sagt der 60-jährige Pilger zum Baron in „Nachtasyl" (Gorki 2011: 23).

Doch ist es so einfach? Reicht allen Menschen diese Erklärung oder wird nicht gerade versucht, alle Lebensphasen mit Sinn zu erfüllen, indem bestimmte Praktiken und Zeremonien zelebriert werden?

Ritualtheorien scheinen hier in ein Feld vorzudringen, das die Religionsforschung lange Zeit wenig beachtet hat und die Sozial- und Kulturwissenschaften über ein gemeinsames Thema verbindet (vgl. Wulf/Zirfas 2004). In Zeiten, in denen versucht wird, die „Säkularisierungsthese" empirisch in Europa zu prüfen (vgl. Pickel 2010), fällt auf, dass Rituale nicht nur im sakralen, sondern auch im profanen Bereich praktiziert werden. Viele Rituale haben gemeinsam, dass sie die Schwelle von einem Status in den anderen bilden; Arnold van Gennep nannte sie demzufolge „rites de passage" (dt.: „Übergangsriten", van Gennep 2005)

Der nunmehr in der vierten Auflage erschienene Sammelband zu Ritualtheorien zeigt die Bandbreite dieser Subdisziplin auf (vgl. Belliger/Krieger 2008).

Die Bedeutung des Begräbnisses eines toten Menschen als Ritual ist insofern besonders, weil es den Abschluss des Lebens darstellt und in verschiedenen Religionen zugleich den Schritt in ein an-

deres Bezugssystem offenbart. Somit ist es nicht nur für die Toten wichtig, auch für deren Angehörige spielt es eine bedeutende Rolle. Doch was passiert, wenn vermeintlich tradierte Verfahren und Handlungen von den Ritualteilnehmer/innen infrage gestellt werden? Wenn gesellschaftliche Veränderungen sich auf den Alltag auswirken? So einen Fall beschrieb der US-Ethnologe Clifford Geertz (1926-2006).
Geertz nimmt in der Ethnologie eine besondere Stellung ein. Einerseits gehört er zu den US-amerikanischen Ethnologen/innen, die über ihre Disziplin hinaus bekannt sind und angrenzende Wissenschaften beeinflusst haben. Andererseits hat er kein opus magnum geschrieben, sondern diverse Essay- und Artikelsammlungen veröffentlicht. Er hat zudem keine Schule begründet, die sich explizit auf ihn stützt. Trotzdem hat Geertz Artikel verfasst, wie z. B. „Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight" (1972) (vgl. auf Deutsch Geertz 1987e), die vielfach rezipiert und kritisiert wurden. Im Mittelpunkt der folgenden Arbeit steht ein eher unbekannter Text, der auf seinen Feldforschungen auf Java zwischen 1952 und 1954 basiert. Es geht um ein Begräbnisritual, welches nicht so verlief, wie die Tradition es vorgab. Geertz versucht, die „[komplexe] Auffassung der Beziehungen zwischen religiösen Vorstellungen, religiösen Praktiken und säkularem sozialen Leben" herauszuarbeiten (Geertz 1987c: 101).

Im Folgenden wird kurz auf Geertz' Stellung in der Ethnologie und speziell auf die symbolische Ethnologie eingegangen, woraufhin die konkrete Beschreibung des Begräbnisrituals erfolgt. Danach soll in einem Exkurs das Modell „soziales Drama" des britischen Ethnologen Victor W. Turner betrachtet werden, um die Geertz'sche Ritualbetrachtung zu erweitern. Zum Schluss wird unter Einbeziehung kritischer Stimmen ein Fazit gezogen. Dabei soll gezeigt werden, dass die interpretative Herangehensweise Geertz' gepaart mit dem Turner'schen Ansatz für die Soziologie eine Möglichkeit böte, sich auf nichtstandardisierter Basis mit sozialen Antagonismen auseinanderzusetzen.

Clifford Geertz

„Geertz ist der wichtigste Vertreter der symbolischen Ethnologie und wird hinsichtlich seiner historischen Bedeutung in einem Atemzug genannt mit Claude Lévi-Strauss und Bronislaw Malinowski" (Kumoll 2006: 271). Er lässt sich jedoch nicht wie Lévi-Strauss dem französischen Strukturalismus oder Malinowski dem britischen Funktionalismus, einer grand theory zu ordnen. Geertz wird sowohl der symbolischen Ethnologie zugerechnet, als auch als Wegbereiter der interpretativen Anthropologie bezeichnet (vgl. Fuchs 2001: 124). In dem Zusammenhang merkt Werner Petermann kritisch an, dass eine sinnvolle Unterscheidung beider Richtungen und

gerade im Werk von Geertz kaum möglich sei (vgl. Petermann 2004: 988). Zudem hat Geertz in den 1980ern durch seine Verknüpfung von Ethnologie und Literaturwissenschaft die Writing-Culture-Debatte ausgelöst (vgl. Fuchs 2001: 283).

Sein Werk zeichnet sich durch eine starke Interdisziplinarität aus. So bezieht er den Begriff „dichte Beschreibung" vom Philosophen Gilbert Ryle (vgl. Geertz 1987a: 10) und die hermeneutische Herangehensweise an den Forschungsgegenstand Kultur, welcher als Text verstanden wird, von Paul Ricoeur (vgl. Geertz 1987e: 253). Des Weiteren ist Ludwig Wittgenstein, wenn es um die Bedeutung von Sprache und Symbolen geht, wichtig (vgl. Geertz 1987d: 261). Schließlich formuliert Geertz in Anlehnung an Max Weber und Talcott Parsons seinen Kulturbegriff (s. u.).

Hervorzuheben ist bei Geertz der Begriff der Interpretation. Er geht davon aus, dass der/die Ethnologe/in keine universellen Gesetze findet, sondern jeweils nur deuten kann, was er oder sie sieht, erlebt und erzählt bekommt (vgl. ausführlich in Geertz 1987f). Wie er selbst schreibt, entstehe der Verdacht, „als sei die ethnologische Forschung eher eine Sache der Beobachtung und weniger eine der Interpretation, während es sich in Wirklichkeit umgekehrt verhält" (Geertz: 1987a: 14). Dabei gehe es explizit nicht um die eine richtige Interpretation, sondern um die Betonung der Vielfältigkeit einer Sache. Er nennt das auch Interpretation erster, zweiter oder dritter Ordnung. Der ersten Ordnung vermag der/die Ethnologe/in nur näher zu treten, wenn er/sie sich mit dem/der Kulturangehörigen unterhalte. Alle weiteren Quellen wie Film oder Text seien schon Interpretationen der Interpretation (vgl. ebd.: 22f.; vgl. Fuchs 2001: 125). Hier wäre kritisch anzumerken, dass schon allein die Auswahl der Informant/innen bei der Feldforschung eine Interpretation im Geertz'schen Sinne ist. Geertz wirft eine wichtige methodische Frage auf, kann sie aber selbst nur unzureichend beantworten. Das habe gemäß Franz-Peter Burkhard zur Folge, dass erstens der/die Ethnologe/in selten objektive Sachverhalte erforsche und zweitens die Interpretation kaum als falsch angesehen werden könne (vgl. Burkard 2005: 130). Es komme darauf an, dass nicht nur statistische Fakten und amtliche Daten gesammelt werden. Stattdessen sollen die Handlungen und das Verhalten der Akteure ebenso im Vordergrund stehen wie die Frage, welche Symbole was bedeuten und welche Hintergründe für den Sachverhalt relevant seien. Die Interpretation sollte so sein, dass sie den/die Leser/in „mitten hinein in das, was interpretiert wird, [versetzt]" (Geertz 1987a: 26).

Symbole sind für Geertz die Grundlage, auf der eine Kultur basiert. Objekte werden von Menschen als Symbole gedeutet und bilden ein „selbstgesponnenes Be-

deutungsgewebe", welches Geertz als „Kultur" ansieht (ebd.: 9). Kultur sei zudem etwas „öffentliches", weil „Bedeutung etwas Öffentliches ist" (ebd.: 18). Symbole sind deshalb „ineinandergreifende Systeme auslegbarer Zeichen" (ebd.: 21). Er führt weiter aus:

„[Einige] verwenden ihn [den Symbolbegriff, S. W.] für alle Gegenstände, Handlungen, Ereignisse, Eigenschaften oder Beziehungen, die Ausdrucksmittel einer Vorstellung sind, wobei diese Vorstellung die ‚Bedeutung' des Symbols ist; eben diesem Ansatz werde ich mich anschließen" (Geertz 1987b: 49).

Rituale seien in diesem Kontext von eminenter Bedeutung, da sie „kollektiv gültige Regeln für das Verhalten des Einzelnen gegenüber dem Heiligen" beinhalten (Haller 2010: 249). Sie weisen jedoch auch vielfältige Ausprägungen von damit verknüpften Gegenständen, Handlungen, Ereignissen oder Beziehungen auf, die bestimmte Vorstellungen ausdrückten. D. h., die Rituale besitzen Symbolcharakter, würden eine Kultur im Sinne des Partikularismus, den Geertz vertrat (vgl. Pals 1996: 258), einzigartig machen.

Die symbolische Ethnologie

Die symbolische Ethnologie ist in den späten 1960ern in der US-Ethnologie zu einer wichtigen Theorie geworden (vgl. Spencer 2003: 535) – wobei eigentlich keine einheitliche Theorie existiert, sondern sich verschiedene Herangehensweisen herausgebildet haben. Wie Karl-Heinz Kohl festhält, wurde das Augenmerk dabei „weniger [auf] [das] ‚Erklären' als [auf] [das] ‚Verstehen'" gelegt (Kohl 2002: 166). Ein hermeneutisches Vorgehen wird demnach als unerlässlich angesehen (vgl. ebd.: 167), um die eigenen Haltungen und das eigene Wissen infrage zu stellen, zu überdenken. Man könne demnach sagen, dass „[im] Mittelpunkt der Untersuchung [...] Symbole, also Zeichen, die auf komplexe kognitive Sachverhalte verweisen, [stehen]" (Mischung 2003: 211).

Die Forscher/innen bestimmen den Begriff Symbol weder einheitlich noch eindeutig. Er wird von Dorle Dracklé ähnlich wie bei Geertz wie folgt definiert:

„[...] ein Objekt, eine Handlung, Beziehung oder ein Sprachvorgang, die stellvertretend für etwas anderes stehen. Im Gegensatz zum konventionalisierten Zeichen wirken [Symbole] assoziativ, sind inhaltlich nicht eindeutig zu bestimmen" (Dracklé 1999: 363).

Gerade diese Aufzählung macht es für die/den Ethnologin/en interessant, aber auch schwer, sich mit Symbolen zu beschäftigen. Gegenüber dieser Definition, die versucht, möglichst alle Arten von Symbolen aufzuzählen, gibt es auch Minimaldefinitionen. So erklärt der Ethnologe David Schneider Symbole als „something which stands for something else" (zit. nach Spencer 2003: 537). Damit schafft Schneider eine Beliebigkeit, was ein Symbol ist. Das macht es für die/den

Forschende/n schwierig, diese Definition konkret anzuwenden. Zudem sollte sich der/die Forscher/in bewusst sein, dass es nicht das Symbol mit der einen Bedeutung gibt. Denn alles ist in einem historischen, kulturellen und sozioökonomischem Kontext zu sehen, der nicht vernachlässigt werden sollte; Symbole sind demnach multivokal (vgl. Haller 2010: 65). Jonathan Spencer hält es wie folgt fest: „Whose meanings are these – the ethnographer's, his gifted native informant, all the participants in the ritual?" (Spencer 2003: 536).

Im Folgenden soll das von Geertz beobachtete Ritual im Mittelpunkt stehen. Es geht um ein Begräbnis, welches in der Stadt Modjokuto im östlichen Zentraljava stattgefunden hat. Die Besonderheit war, dass das Ritual nicht wie gewohnt ablief, sondern verschiedene Wendungen auftraten, die die bisherige Interpretation der Beteiligten infrage stellten. Zuerst wird jedoch auf die allgemeine Situation in Java eingegangen. Für eine Einführung in die politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Merkmale Indonesiens sei auf Fremerey hingewiesen (vgl. Fremerey 1994).

Die soziale Ordnung auf Java

Auf Java herrscht seit Jahrhunderten ein Synkretismus, d. h. eine Vermischung kultureller Merkmale aus schwachem animistischem, hinduistischem, buddhistischem und seit dem 15. und 16. Jahrhundert auch islamischem Glauben vor. Es gibt jedoch eine „zentrale rituelle Form [...], de[n] slametan [Hervorhebung im Original, S. W.]" (ebd.: 102). Der slametan ist ein Fest, welches zu fast allen Zeremonien und Ritualen aufgeführt wird und nach Geertz zwei Funktionen haben soll. Erstens die Besänftigung der Geister mittels Opfergaben und zweitens die Integration der verschiedenen Gesellschaftsteile durch ein gemeinsames Essen, welches je Dorf ein- oder zweimal im Jahr ausgerichtet wird. Geertz stellte jedoch fest, dass es Brüche in den einzelnen Dörfern gab, d. h., dass in einigen Dorfteilen eher die islamischen Teile betont wurden, wohingegen andere die animistischen oder hinduistischen Elemente hervorhoben. Die Folge war, dass sich zwei Gruppen herausgebildet haben: Die santri, Muslime die sich den Lehren Mohammeds verpflichtet fühlten, und die abangan, die versuchten, einen einheitlichen Glauben aus allen Einflüssen zu bauen. (Vgl. ebd.: 102ff.)

Wie Geertz feststellte, wurde diese Unterscheidung „zum primären sozialen Orientierungspunkt" und damit befand sich die „Gesellschaft im Übergang, in der die traditionellen bäuerlichen Formen stetig abnehmen, während sich neue Formen stetig entwickeln" (ebd.: 106). Diese Differenz drückte sich auch im Parteiensystem aus, in dem die masjumi-Partei viele Anhänger/innen bei den santri haben, während die permai-

Partei eher die abangan als Klientel für sich ansieht und einen „starken antimoslemischen Standpunkt“ vertrat (ebd.: 108).
Für die rituelle Ordnung hieß das, dass Rituale ohne islamische Elemente in Java nicht durchgeführt wurden; dies betraf auch die Begräbnisse. In jenem Dorf, in dem sich Geertz im Jahr 1954 aufhielt, stand die Wahl des Dorfvorstehers bevor und es zeichnete sich ein Wettstreit zwischen santri und abangan ab. Zudem gibt es in jedem Dorf religiöse Amtsinhaber, modin genannt, die bspw. das Begräbnisritual beaufsichtigen. Die modin waren in diesem spezifischen Dorf mehrheitlich Anhänger der masjumi-Partei und der „lokale Regierungsbeamte instruierte die Modin […], daß sie im Todesfall eines Permai-Mitglieds nur Namen und Alter des Verstorbenen notieren und dann nach Hause zurückkehren sollten; sie sollten nicht am Ritual teilnehmen“ (ebd.: 109f.).

Das Begräbnisritual in Modjokuto

Das Begräbnisritual sollte durchgeführt werden, weil ein zehnjähriger Junge, der mit seiner Tante und seinem Onkel, einem aktiven permai-Mitglied, zusammenwohnte, plötzlich gestorben war. Wie Geertz festhält, sollte das Begräbnisritual eine Abwandlung des slametan sein und „soll dazu beitragen, dem Einzelnen ohne ernstliche emotionale Störung über den Schmerz hinwegzuhelfen“ (ebd.: 110). Nach der öffentlichen Bekanntmachung bringen Frauen Reis, die Männer bereiten das Begräbnis vor, der modin beaufsichtigt alles. Der Leichnam wird gewaschen und in einen besonderen Stoff gehüllt. Daraufhin werden arabische Gedichte rezitiert, der Leichnam wird zum Friedhof getragen, wo der modin eine Grabrede hält und schließlich ist das Ritual beendet. Wie Geertz schreibt, erfolgt das Begräbnisritual „gewöhnlich bereits zwei oder drei Stunden nach dem Tod“ und im Anschluss werden in fester zeitlicher Reihenfolge „Gedenk-Slametane im Hause der Hinterbliebenen“ abgehalten (ebd.: 111). Das wäre die übliche Ritualabfolge, doch nicht so bei dem Jungen.
Als der modin in das Haus des Onkels kam, bemerkte er dessen Parteimitgliedschaft und entschied, dass er das Ritual nicht durchführen könne, da er, der modin, nicht wüsste, welche Praktiken auszuführen seien; die islamischen würden von der Partei, die der Mann angehöre, abgelehnt. Dieses Verhalten ließ sich der modin noch vom oben schon erwähnten Regierungsbeamten legitimieren. Der Tod des Jungen drang jedoch an die Öffentlichkeit, was zur Folge hatte, dass „die gesamte Nachbarschaft bereits im Begriff stand, sich für die Zeremonie zu versammeln“ (ebd.: 113). Geertz stellt dabei heraus, dass das Zusammengehörigkeitsgefühl gerade bei dem Begräbnisritual noch sehr stark ausgeprägt war und die Differenz zwischen santri oder abangan keine Rolle spielte. Durch

die nun aufkommende Unsicherheit teilte sich die Nachbarschaft in die beiden Gruppen und stand sich misstrauisch gegenüber. Als einige abangan anfingen, Holz für Grabeszeichen zu schnitzen, bot ein santri an, den Leichnam zu waschen und ihn in den besonderen Stoff, musselin, einzuhüllen, worauf der Onkel des Toten nach kurzem Zögern einging. (Vgl. ebd.: 114f.)

Durch die Verzögerung von mehr als einer halben Stunde seit dem Tod trat die Totenstarre schon ein und da die Javaner/innen den Geist des Verstorbenen fürchten, verlief die Entkleidung, Waschung und Ankleidung schleppend und zögernd. Da weiterhin kein modin anwesend war, waren sich die Anwesenden über den Ablauf der Waschung und deren verschiedene Elemente nicht einig. Schließlich brach die Tante „in ein lautes ungehemmtes Wehklagen aus – die einzige Schmerzbekundung dieser Art, die ich bei javanischen Begräbnissen je erlebte“, berichtet Geertz (ebd.: 116).

Obwohl der modin kurz darauf kam, wollte er das Ritual nicht durchführen, was soweit führte, dass ein Freund des Onkels vorschlug, das gesamte Ritual zu vergessen und den Jungen einfach so zu begraben. Die Verzögerung hätte schließlich schon genug Schaden angerichtet. In dem Moment erschienen die Eltern des toten Jungen, die man bereits darauf vorzubereiten versucht hatte, dass ihr Kind gestorben war: Der Onkel hat nach dem Tod des Jungen eine Nachricht an die Eltern geschickt, dass ihr Junge krank sei. Die Javaner/innen gehen davon aus, dass nicht die schreckliche Nachricht schlimm ist, sondern die Plötzlichkeit, mit der die Nachricht die Betroffenen erreicht. Im Fall des Jungen konnten sich die Eltern auf das Schlimmste langsam einstellen (vgl. ebd.: 111). Die Tante brach jedoch wieder in Tränen aus und rannte auf die Mutter zu, was zu einer Hysterie unter den beiden Frauen führte, bis die Männer sie voneinander trennten. Das wiederum hatte zur Folge, dass einige Teilnehmer/innen darauf drängten, das Begräbnis fortzusetzen, „bevor der Geist des Jungen von irgend jemandem Besitz [ergreife]“ (ebd.: 118). Nach einer weiteren untypischen Begebenheit, bei der die Mutter ihren toten Jungen sehen wollte, obwohl sie damit seinen Weg in die andere Welt gefährdete, wurde der Vater des Jungen von dem oben schon erwähnten santri gefragt, wie er denn seinen Sohn bestatten wolle, woraufhin er antwortete: „Natürlich auf islamische Weise. […] Vollständig islamisch“ (ebd.: 118f.). Diese klare Aussage beruhigte die santri und als sich der Vater obendrein noch für die vielen Unannehmlichkeiten entschuldigte, hielt der modin nach der Beisetzung die übliche Kindergrabrede. So endete das Begräbnis und der slametan war vollzogen worden; mit der Hoffnung, den Geist des Jungen „freigelassen“ zu haben.

Wie sich hier zeigte, hatte das Ritual keine integrierende, sondern eine entzweiende Wirkung – und das, obwohl sich eine gemeinsame Traditionslinie bei Begräbnisritualen herausgebildet hatte. Der slametan wurde, so Geertz, „als unverfälschtes heiliges Symbol" angesehen (ebd.: 124).
Er wurde in dieser Situation auf zweierlei Weise gedeutet: Einmal aus der sakralen Perspektive, islamische oder nicht-islamische Auslegung, und einmal aus der profanen, d. h. masjumi- oder permai-Mitgliedschaft. Erst durch das Aufzeigen der Konfliktlinie, als der modin dem Neffen des permai-Mitglieds das Bestattungsritual verweigerte, entwickelte sich die Mehrdeutigkeit und war dann nicht mehr aufzuheben. Interessanterweise, so betont Geertz, hätte dieser Konflikt, der vornehmlich religiösen Ursprung ist, nichts damit zu tun, dass die Menschen weniger religiös seien bzw. sich Säkularisierungstendenzen aufzeigen würden. (Vgl. ebd.: 124ff.) Die sozialen und politischen Komponenten gewannen an Bedeutung im Leben der Javaner/innen und vermischten sich teilweise mit deren religiöser Auffassung. Dadurch verkomplizierten sich die Ritualdurchführungen. Die Menschen versuchten, diese zu ändern, was wiederum religiöse und politische Spannungen zwischen den verschiedenen Anhänger/innen auslöste. Die nachbarschaftliche Solidarität, die durch den slametan gefördert und erhalten wurde, löst sich nun aufgrund neuerer Bindemittel, wie z. B. Parteizugehörigkeit, Beruf oder ethnische Herkunft, auf. (Vgl. ebd.: 128ff.) Wie Geertz es treffend formuliert:
„Insgesamt kann der Bruch bei […] [dem] Begräbnis auf eine einzige Ursache zurückgeführt werden: auf eine Inkongruenz zwischen dem kulturellen Bedeutungsrahmen und den Formen der gesellschaftlichen Interaktion […]" (ebd.: 131).
Es lohnt sich jedoch, die kulturalistische Herangehensweise Geertz mit einem eher strukturfunktionalistischen Ansatz zu ergänzen. Hierfür soll in einem Exkurs auf Turners Konzept des „sozialen Dramas" eingegangen und untersucht werden, welche Bedeutung Rituale dabei einnehmen.

Exkurs: Victor W. Turner – soziales Drama, Krise, Ritual

Victor W. Turner gilt neben Clifford Geertz und Mary Douglas als einer der einflussreichsten Wissenschaftler/innen für die Hinwendung zu einer interpretativen Ethnologie (vgl. Bräunlein 2004: 324). Er lässt sich somit nicht nur ebenfalls in der symbolischen Ethnologie verorten, sondern ihm geht es zudem um das „Verstehen". D. h., Turner versucht, durch Verbindung von emischer und etischer Perspektive ein Gesamtbild zu konstruieren. Beide Begriffe stammen aus der Linguistik. Während „emisch" die Binnensicht auf das System wieder-

gibt, beschreibt die „etische“ Sicht die externe Wahrnehmung. Zudem gehörte er der Manchester School von Max Gluckman an, welche einen eher strukturfunktionalistischen Ansatz verfolgte. „Eines der Hauptziele der strukturfunktionalistischen Schule war die Herausarbeitung der durch gezielte Beobachtung erkennbaren Struktur- und Verlaufsgesetze, die in einer bestimmten schriftlosen Gesellschaft die spezifischen Konfigurationen der sozialen Beziehungen und Institutionen bestimmen“ (Turner 1995: 97). Von dieser Denkschule wandte er sich aufgrund seines Interesses an der „Dynamik und Macht von Ritual und Symbol“ (Bräunlein 2004: 324) ab.

Von entscheidender Bedeutung ist Turners Einteilung von „sozialen Dramen“ in Phasen. Es kann auch als Modell für gesellschaftliche Antagonismen gesehen werden, welches „eine so gut wie universelle Verlaufsform aufweist“ (Turner 1995: 113) und sich bei Menschen findet, die kollektive Werte, Normen und eine gemeinsame Geschichte vertreten. Vier Phasen nennt Turner: „Bruch, Krise, Bewältigung und entweder Reintegration oder Anerkennung der Spaltung“ (ebd.: 108).

Nach dem Bruch, der plötzlich oder bewusst, von einer Einzelperson oder einer Gruppe, herbeigeführt wurde, kann es zu einer Krise kommen. Der Bruch muss jedoch eine gewisse Relevanz und Nachhaltigkeit besitzen, um die zweite Phase auszulösen. Durch ein Ritual, welches die Separierung von Einzelnen oder Gruppen sichtbar macht oder gar verstärkt, kann es schließlich zum Folgeritual kommen. Die Betroffenen versuchen dann mit der Krisensituation umzugehen und behelfen sich mit Regeln und bestimmten Handlungen, um sie zu bewältigen. Die Bewältigung sollte jedoch nicht als zwangsläufige Reintegration gesehen werden, auch wenn „die Durchführung eines öffentlichen Rituals zur Lösung bestimmter Krisenarten“ (ebd.: 111) beitragen kann, sondern die Spaltung kann dadurch auch bestätigt werden. Hier sollte Spaltung nicht als etwas Negatives betrachtet werden, vielmehr als Bedingung, um mit sozialen Konflikten umzugehen. Die vierte Phase kann ebenso mit einem Ritual abgeschlossen werden, um „die Versöhnung bzw. den endgültigen Bruch zwischen den betroffenen Parteien zum Ausdruck [zu bringen]“ (ebd.: 112). Rituale dienen demnach nicht nur sakralen Bräuchen oder sind Teil eines tradierten Wissens, welches nicht mehr hinterfragt wird. Rituale zeigen die Konflikte auf, die in einer Gesellschaft bestehen. Sie sind der Versuch, die Konfliktparteien zu beruhigen und wieder ein Gleichgewicht, wenn auch ein verändertes, herzustellen (vgl. Bräunlein 2004: 330).

Die Krise an sich wird von Turner als konstituierendes Element von Bedeutung angesehen. Durch die Sinnstiftung von Krisen kann soziale Ordnung für

alle Betroffenen abgeleitet und begründet werden. Veränderbare Rituale entstehen dabei, um die einzelne Krise in das gesellschaftliche System einzubetten, d. h. eine Einheit zu schaffen. „Veränderbar" deshalb, weil Turner davon ausgeht, dass Rituale bei der Ausübung nicht so sehr von Regeln, sondern von der Performanz bestimmt sind und sich diese selbst abwandeln kann (vgl. Turner 1995: 126). Die Regeln geben nur einen Rahmen vor, der variabel und offen genug ist, um neue Symbole zu integrieren und alte Bedeutungen verschwinden zu lassen. Sprich, das Wesen des Rituals ändert sich kaum, der Schein jedoch ist flexibel, weshalb das Ritual „eine distanzierte und generalisierte Verdopplung des agonalen Prozesses des sozialen Dramas" ist (ebd.: 130).

Wenn man Geertz' Feldforschungsbericht von der Situation auf Java zur Grundlage nimmt, um das Modell soziales Drama anzuwenden, könnte man es wie folgt skizzieren.

Die erste Phase, der Bruch, kann aus etischer Sicht auf die gesamtgesellschaftlichen Veränderungsprozesse zurückgeführt werden. Aufgrund der Differenzierung in santri und abangan bzw. masjumi- und permai-Partei werden durch den modin des Dorfes religiöse mit politischen Ansichten vermischt und die vormals einende Wirkung eines slametans führte zum Bruch. Zur Krise wächst sich der Bruch aus, weil die vorher unbewusste Trennlinie für alle Dorfbewohner/innen sichtbar wird und alle Beteiligten, ob masjumi-, permai- oder kein Parteimitglied, in eine Sinnkrise verfallen. Sie stellen ihre bisher tradierte Verfahrensweise infrage, was vor allem die emische Perspektive eröffnet. Die Dorfbewohner/innen befinden sich bis zur Ankunft der Eltern des toten Jungen in einer Art Handlungsstarre. Erst durch die klare Aussage und das Bekenntnis des Vaters des Jungen zum traditionellen Begräbnis und dessen rituellen Verfahrens setzt die Bewältigungsphase ein. Zwar gab es vorher erste Versuche einzelner Dorfbewohner/innen, die Leiche einfach traditionell zu begraben, aber dies wurde, so könnte aus etischer Sicht argumentiert werden, durch fehlende Autorität und allgemeine Unsicherheit verhindert. Als überdies der ungewöhnliche emotionale Ausbruch der Mutter des Jungen die Situation fast eskalieren ließ, waren die Worte des Vaters klärend. Schließlich setzte mit dem eigentlichen Begräbnisritual die Reintegration ein. Nicht nur, dass der Geist der Leiche dadurch seine Ruhe hatte finden können, auch der religiös-politische Konflikt war für diesen Fall gelöst. Hier lassen sowohl die emische als auch die etische Perspektive Interpretationsspielräume, was vor allem am knappen Bericht Geertz' zu der Phase liegt. Ist das Dorf wieder geeint und hat man jetzt eine allgemeine Handlungsweise gefunden, wie man auch zukünftig mit solchen Konfliktfällen umgeht, oder war

die Entscheidung rein situativ und der tieferliegende Konflikt zwischen islamischem und synkretistischem Glauben und deren Ausdruck in Parteizugehörigkeiten wird im nächsten slametan wieder auftreten? Welche Auswirkung hat dies auch auf den modin und dessen Autorität im Dorf und für nachfolgende Begräbnisrituale?
Turner sieht Rituale ebenso wie Geertz als wichtige gesellschaftliche Elemente an. Davon ausgehend typologisiert er aber aufgrund des Modells „soziales Drama" Rituale in Separations-Integrationsrituale und in liminale, d. h. schwellenartige Riten. Für eine nähere Erläuterung des Letztgenannten ist an dieser Stelle auf Turner zu verweisen (vgl. Turner 1989: 94ff.). Die interpretative Herangehensweise kann durch eine Berücksichtigung sozialer Konfliktlinien, die sich auf die Strukturen und Funktionen zurückführen lassen, einen wichtigen Beitrag leisten, um die Gesellschaft in ihrer Komplexität und Differenziertheit näher zu beleuchten.

Kritik und Synthese

Das Sterben stellt die letzte Phase im Leben eines Menschen dar. Doch vielen Menschen erscheint diese Feststellung unzureichend und deshalb finden sich Rituale, die sich mit Sterben und Tod näher und intensiver auseinandersetzen, in fast allen Gesellschaften und Ethnien (vgl. Haller 2010: 119). Oder anders ausgedrückt: Der Mensch und sein Umfeld versuchen, mit der letzten Lebenskrise umzugehen und sie zu bewältigen.
Ein Ritual kann dabei helfen. Es kann jedoch, wie von Geertz beschrieben, zu unvorhergesehenen Ereignisverknüpfungen kommen, die ein Begräbnisritual zum Austragungsort von politischen Auseinandersetzungen machen, obwohl der eigentliche Tod des Jungen nichts damit zu tun hat. Hier fand eine Bedeutungsverschiebung statt. Doch auch wenn viele Dorfbewohner/innen den Konflikt miterlebt haben, ist anzuzweifeln, ob sie die Tragweite dessen sahen. Stellte nicht vielmehr Geertz den größeren Kontext für sich her? Wer, bei diesem Ritual, war sich der verschiedenen Bedeutungen bewusst? Gab es möglicherweise nur eine Elite, die die Bandbreite überblickte und kann man dies bei allen Ritualen beobachten (vgl. Mischung 2003: 214; vgl. Keesing 1987: 162f.)? Ist möglicherweise die Bedeutung eines Symbols für alle Beteiligten das Wichtigste oder sind es die korrekt ausgeführten Handlungsfolgen, die für die Menschen zentral sind (vgl. Mischung 2003: 216)? J. H. M. Beattie hält deshalb fest: „[Ein] Ritual kann für diejenigen, die es praktizieren und die an es glauben, viele Bedeutungen haben. Eine monolithische Erklärung ist beim Versuch des Verstehens […] irreführend" (Beattie 1987: 212). Oder, wie Axel Michaels ausführt, sollten sich die Forscher/innen bewusst sein, dass Rituale auch „Konstrukte der (westlichen) Forschung sind,

deren Bestimmung von der Wahrnehmung der [Ritualteilnehmer] (und -experten) sowie den Beobachtern abhängt" (Michaels 2006: 450).
Ein letzter Kritikpunkt, der hier noch genannt werden soll, zielt auf Geertz' Schreibstil. Wie Barnard betont, „[i]f he [Clifford Geertz, S. W.] were a bad writer, he would undoubtedly have had less influence [...]." (Barnard 2000: 163). Der Inhalt scheint demnach etwas in den Hintergrund zu treten und die Metaphorik, die Geertz benutzt, versucht die Schwäche und Ungenauigkeit des Konzepts zu verschleiern; gerade da Geertz seinen eigenen Ansatz nie ganz umsetzte (vgl. Fuchs 2001: 127). Hier gilt es demnach weitere Überlegungen anzustellen, um die interpretative Herangehensweise analytischer und systematischer zu fassen. In der Verbindung zum „sozialen Drama" wird deshalb eine Möglichkeit eröffnet, anhand der vier Phasen das Ritual nicht nur narrativ wiederzugeben, sondern eine klare Unterteilung vornehmen zu können. So ließen sich Bedeutungsverschiebungen innerhalb des Modells feststellen, als von einigen Dorfbewohner/innen geforderte wurde, das Ritual zu vergessen, um den Konflikt nicht noch weiter zu verschärfen. Die „Befreiung" des Geistes des Jungen spielte da nur noch eine untergeordnete Rolle. Dieser Bezug in Turners Theorie sei gemäß Till Förster das wissenschaftlich Interessante, weil erst „im Handeln der Menschen [...] entsteht rituelle Erfahrung" (Förster 2003: 715).
Eine Öffnung zur Soziologie hin könnte hier nicht nur eine methodische Schärfe bringen, sondern umgekehrt würde die Soziologie auch gewinnen, wenn sie sich abseits standardisierter Verfahren gesellschaftlichen Veränderungen widmet. Hier soll es nicht um eine Entweder-oder-Entscheidung gehen, stattdessen wird für eine sinnvolle Ergänzung plädiert.
Für das Begräbnisritual könnte man sagen, dass die religiös geprägte Praktik, um den Jungen den Übergang in eine andere Welt zu ermöglichen, an Bedeutung verlor und dafür sich in dem von der Modernisierung geprägten Indonesien das Modell cleavage von Staat-Kirche herausbildete. Die masjumi-Partei versuchte diesem durch ihre islamisch-sozialistische Ausrichtung zu begegnen, scheiterte aber wie in diesem Fall fast an den lokalen Verhältnissen. Durch die Modernisierung traten demzufolge nicht nur Veränderungen auf, die die ökonomische und politische Lage beeinflussten, sondern auch die tradierten religiösen Praktiken infrage stellten.
Wenden sich Wissenschaftler/innen Ritualen zu, genügt es nicht, diese in ihrer direkten Wirkung und Umgebung zu analysieren. Hier gilt es, Rituale, seien sie profan oder sakral, zu kontextualisieren, konfliktorientiert vorzugehen und Rituale als dynamische Prozesse zu verstehen. Leider vernachlässigt dies auch Geertz, weil er sich auf die Kultur

fokussiert und dabei andere Aspekte, wie den Kampf um politische oder ökonomische Macht oder gesellschaftliche Hegemonie meist zu wenig berücksichtigt (vgl. Kumoll 2006: 280f.). Besonders strukturelle Konflikte finden bei Geertz keine Beachtung, weswegen nicht nur interpretativ vorgegangen werden sollte. Die „alltägliche Lebenswelt" (Schütz/ Luckmann 1979: 25) ist von gesellschaftlichen Konflikten geprägt, weswegen es lohnt, einerseits die Interessen der verschiedenen Gruppen zu betrachten und andererseits die Gesellschaft als Struktur zu analysieren, in der Konflikte schon angelegt sind. Nicht nur in scheinbar unnormalen Ritualabläufen spiegeln sich Konflikte wieder, sondern zumeist liegen sie im Verborgenen oder werden durch andere Faktoren überlagert. Hier gilt es einen Ansatz zu entwikkeln, der sowohl gesellschaftliche Konfliktlinien in seine Analyse miteinbezieht, sich jedoch auch bewusst ist, dass die/der Wissenschaftler/in Feldforschung aus einer ihr/ihm eigenen Perspektive schreibt und somit die Beschreibung des Wahrgenommenen auf verschiedene Einflüsse zurückzuführen ist; wie z. B. ausgewählte Dokumente, Fotografien. Vor allem trägt auch die Position der Informant/innen im Feld entscheidend dazu bei, welcher Inhalt betrachtet wird und welche Schlussfolgerungen die/der Forscher/in zieht.

Turners Modell des „sozialen Dramas" kann genutzt werden, um zum einen die Systematik durch die Phaseneinteilung zu ermöglichen und zum anderen die Perspektive von ritueller Bewältigung der Krise und gesellschaftlichen Antagonismen zu verbinden. Dazu bietet es sich überdies an, die emische und die etische Sicht zu berücksichtigen, um zwischen eigener Interpretation und Interpretation der Ritualteilnehmenden unterscheiden zu können.

Zudem fehlt in Geertz' Text die Nachbetrachtung des veränderten Rituals. Ob die gesellschaftliche Veränderung auch eine nachhaltige Veränderung des Begräbnisrituals in diesem Dorf bewirkt hat, erfährt die/der Leser/in nicht. Damit wird zwar Geertz' Beschreibung nicht bedeutungslos, aber ob der Konflikt als grundlegend für die Gesellschaft anzusehen ist, erscheint zumindest zweifelhaft. Es kann jedoch mit Geertz gesagt werden, dass „[d]ie Aufgabe der Theorie in der Ethnographie [...] darin [besteht], ein Vokabular bereitzustellen, in dem das Wissen, das das symbolische Handeln über sich selbst, d. h. über die Rolle der Kultur im menschlichen Leben hat, ausgedrückt werden kann" (Geertz 1987a: 39).

Literaturverzeichnis

Barnard, Alan (2000): History and Theory in Anthropology. Cambridge: University Press.

Beattie, J. H. M. (1987) [1970]: Über das Verstehen von Ritualen. In: Kippenberg, Hans G./Luchesi, Brigitte (Hrsg.): Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 174-212.

Belliger, Andrea/*Krieger*, David J. (Hrsg.) (2008) [1998]: Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Bräunlein, Peter J. (2004): Victor Witter Turner (1920-1983). In: Michaels, Axel (Hrsg.): Klassiker der Religionswissenschaft. München: C. H. Beck, S. 324-341.

Burkhard, Franz-Peter (2005): Anthropologie der Religion. E. B. Tylor, B. Malinowski, C. Lévi-Strauss, C. Geertz. Dettelbach: J. H. Röll Verlag.

*Drackl*é, Dorle (1999): Symbol. In: Hirschberg, Walter/Müller, Wolfgang (Hrsg.): Wörterbuch der Völkerkunde. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, S. 363.

Förster, Till (2003): Victor Turners Ritualtheorie. Eine ethnologische Lektüre. In: Theologische Literaturzeitung. Jg. 128, Nr. 7/8, S. 703-715.

Fremerley, Michael (1994): Indonesien. In: Nohlen, Dieter/Nuscheler, Franz (Hrsg.): Handbuch der Dritten Welt. Band 7. Südasien und Südostasien. Bonn: Dietz, S. 384-415.

Fuchs, Martin (2001): Clifford Geertz. In: Feest, Christian F./Kohl, Karl-Heinz (Hrsg.): Hauptwerke der Ethnologie. Stuttgart: Kröner Verlag, S. 122-128.

Geertz, Clifford (1987a) [1973]: Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie der Kultur. In: Ders. (Hrsg.): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 7-43.

Geertz, Clifford (1987b) [1966]: Religion als kulturelles System. In: Ders. (Hrsg.): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 44-95.

Geertz, Clifford (1987c) [1959]: Ritual und sozialer Wandel: ein javanisches Beispiel. In: Ders. (Hrsg.). Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 96-132.

Geertz, Clifford (1987d) [1975]: Common sense als kulturelles System. In: Ders. (Hrsg.): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 261-288.

Geertz, Clifford (1987e) [1972]: Deep Play: Bemerkungen zum balinesischen Hahnenkampf. In: Ders. (Hrsg.): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 202-260.

Geertz, Clifford (1987f) [1977]: ‚Aus der Perspektive des Eingeborenen'. Zum Problem des ethnologischen Verstehens. In: Ders. (Hrsg.): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 289-310.

Gorki, Maxim (2011) [1903]: Nachtasyl. Szenen aus der Tiefe in vier Aufzügen. Köln: Anaconda.

Haller, Dieter (2010): Dtv-Atlas. Ethnologie. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Keesing, Roger M. (1987): Anthropology as Interpretive Quest. In: Current Anthropology. Jg. 28, Nr. 2, S. 161-176.

Kohl, Karl-Heinz (2002): Ethnologie. Die Wissenschaft vom kulturell Fremden. München: C. H. Beck.

Kumoll, Karsten (2006): Clifford Geertz (*1926). Von der ‚dichten Beschreibung' zur Heterogenität kultureller Systeme. In: Hofmann, Martin Ludwig/Korta, Tobias F./Niekisch, Sibylle (Hrsg.). Culture Club II. Klassiker der Kulturtheorie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 271-292.

Michaels, Axel (2006): Ritual. In: Auffarth, Christoph/Kippenberg, Hans G./Michaels, Axel (Hrsg.): Wörterbuch der Religionen. Stuttgart: Kröner Verlag, S. 450-452.

Mischung, Roland (2003): Religionsethnologie. In: Fischer, Hans/Beer, Bettina (Hrsg.): Ethnologie. Einführung und Überblick. Neufassung. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, S. 197-220.

Pals, Daniel L. (1996): Seven Theories of Religion. New York: Oxford University Press.

Petermann, Werner (2004): Die Geschichte der Ethnologie. Wuppertal: Hammer Verlag.

Pickel, Gerd (2010): Säkularisierung, Individualisierung oder Marktmodell? Religiosität und ihre Erklärungsfaktoren im europäischen Vergleich. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Jg. 62, Nr. 2, S. 219-246.

Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas (1979): Strukturen der Lebenswelt. Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Spencer, Jonathan (2003): Symbolic Anthropology. In: Barnard, Alan/Spencer, Jonathan (Hrsg.): Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. London: Routledge, S. 535-539.
Turner, Victor W. (1995) [1982]: Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
Turner, Victor W. (1989) [1969]: Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
van Gennep, Arnold (2005) [1909]: Übergangsriten. Frankfurt am Main: Campus.
Wulf, Christoph/Zirfas, Jörg 2004. Performative Welten. Einführung in die historischen, systematischen und methodischen Dimensionen des Rituals. In: Dies. (Hrsg.). Die Kultur des Rituals. Inszenierungen. Praktiken. Symbole. München: Wilhelm Fink, S. 7-48.

Zum Autor

Stefan Wallaschek, 25, studiert im 1. FS Politikwissenschaft (Master) an der Universität Bremen. Zu seinen Interessengebieten gehören: citizenship studies, Stadtethnologie, Migrationspolitik, normative Politiktheorie.



Gemälde im Hintergrund: Gabriel von Max „Der Anatomist“
ausgestellt in der Neuen Pinakotek München

Tot sind immer nur die anderen

Das eigene Lebensende zwischen Sterblichkeitswissen und Nicht-Erfahrbarkeit

von Matthias Meitzler

*„Wenn wir da sind,
ist der Tod nicht da,
aber wenn der Tod da ist,
sind wir nicht mehr.“
(Epikur)*

Der Tod gilt als eine anthropologische Konstante, der sich niemand entziehen kann. Trotz seiner Zurückdrängung durch Medikalisierung ist er als Zustand und Ereignis irreversibel. Er markiert eine Grenze, die einerseits Angst, andererseits Neugier auslösen kann. Subjekte haben ein Wissen davon, dass es diese Grenze gibt, dass also das eigene Leben ebenso wie das der anderen endlich ist. Wie es jedoch ist, tot zu sein, darüber fehlt sicheres Wissen. Das Wissen um den eigenen Tod generiert sich daher immer nur durch das Sterben der anderen. Der Beitrag diskutiert in erster Linie die Ambivalenz von Sterblichkeitswissen und Nichterfahrbarkeit unter besonderer Berücksichtigung der Frage, ob der Tod in der modernen Gesellschaft verdrängt wird - oder aufgrund seiner Geschwätzigkeit umso stärker präsent ist.

Gestatten: das Fiasko schlechthin

Der 18. September 2007 sollte ein denkwürdiger Tag an der Carnegie Mellon University in Pittsburgh, Pennsylvania werden. Als der Informatik-Professor Randy Pausch am Abend vor das überfüllte Auditorium trat, blickte er in unzählige erwartungsvolle Gesichter. Seine Vorlesung fand im Rahmen einer so genannten „last lecture“ statt – einer langjährigen Tradition an US-amerikanischen Universitäten, bei der ProfessorInnen eine fachunabhängige Vorlesung so gestalten, als wäre es ihre letzte. Von einem „Als-ob“ konnte an diesem Tag jedoch weniger die Rede sein. Denn in der Tat sollte Pausch die Universität verlassen, aber nicht etwa anlässlich seines Ruhestandes oder eines lukrativen neuen Job-Angebots. Nein, der Grund für sein Ausscheiden war weitaus essenzieller: Bauchspeicheldrüsenkrebs. End-stadium.

Pausch nannte seine Vorlesung Really achieving your childhood dreams. Statt über das Sterben zu reden, sprach er über das Leben. Dem jungen Publikum berichtete er von seinen eigenen Kind-

heitsträumen und reflektierte darüber, wie es ihm gelang, sie zu verwirklichen. Den Vortrag ließ Pausch von einer Kamera aufzeichnen. Ursprünglich beabsichtigte er damit, dass sich seine drei kleinen Kinder eines Tages – wenn sie älter sind – das Video anschauen können. Stattdessen erlangte die lebensbejahende und gleichsam ergreifende Rede innerhalb kürzester Zeit hohe Internetberühmtheit, was unzählige „Klicks" auf diversen Videoportalen eindrucksvoll belegen. Zehn Monate nach seinem Auftritt war Randy Pausch tot. Er wurde 47 Jahre alt.

Zwar ist der Tod in der modernen Gesellschaft längst ein Phänomen des hohen Alters geworden, dennoch: Gestorben wird, so lautet eine nicht widerlegbare Volksweisheit, immer. In Deutschland trifft es jedes Jahr mehr als 800.000 Personen. Besonders der Tod jüngerer Menschen wie Pausch offenbart mit all seiner Erbarmungslosigkeit, dass kein Lebensalter vor dieser potenziellen Gefährdung geschützt ist. Trotz aller Verheißungen von Medizin und Gentechnik ist der Tod ein unausweichliches und vor allem irreversibles Ereignis. Er ist eine individuelle sowie kollektive Herausforderung, mit der je nach Zeit und Kultur unterschiedlich (rituell) umgegangen wird. Der Tod markiert eine Grenzsituation sowohl für die Betroffenen durch „die vollständige Rücknahme der individuellen Autonomie" (Benkel 2008: 132), wie auch – und vielleicht mehr? – für ihre Angehörigen. Von Theodor W. Adorno als Skandalon und schlimmster Widersacher der Freiheit (vgl. Adorno 1966) und von Émile Michel Cioran als das „Fiasko schlechthin" (Cioran 1987: 140) bezeichnet, genießt der Tod als „Feind des Lebens" nicht den allerbesten Ruf. Gleichwohl ist er, wie Georg Simmel betont, „von vornherein und von innen her mit dem Leben verbunden" (Simmel 2001: 82). Simmel betrachtet den Tod darüber hinaus als Teil der „lebendigen Wirklichkeit" (Simmel 1999: 102). Ein Leben ohne Tod ist genauso wenig denkbar wie ein Tod ohne Leben. Lässt sich insofern der gesamte Lebensprozess als ein stückweises Sterben begreifen, wobei die Geburt den „Anfang des Sterbens" (Schües 2008: 18) bedeutet und das alternde Subjekt fortan mit jeder verstreichenden Sekunde seines Lebens dessen Ende um genau diese Sekunde näher kommt? Der Gedanke ist nicht neu; er wurde unter anderem von Martin Heidegger in Sein und Zeit aufgegriffen, wo die Seinsweise des Menschen als ein „Sein zum Tode" definiert ist (vgl. Heidegger 2001).

Das Lebensende ist allerdings nicht nur biologische Grundtatsache, sondern auch Notwendigkeit: Gäbe es Leben ohne Sterblichkeit, dann wären die meisten Gattungen bald zum Untergang verurteilt. Somit ist das Sterben des Einzelnen erforderlich im Dienste des Überlebens seiner Gattung. Dass der Tod trotz seiner negativen Konnotation

zudem ein durchaus reizvolles Thema sein kann und nicht nur Ängste, sondern auch Neugier schürt, lässt sich etwa in der Kunst, der Poesie und nicht zuletzt anhand der wissenschaftlichen Thematisierungen („thanatological chic"; Lofland 1978: 16) erkennen. Und nicht immer ist das eigene Lebensende ungewollt: Für einen Suizidanten scheint der Tod weniger ein Fiasko, sondern vielmehr eine Lösung zu sein.

Der folgende Beitrag beschäftigt sich mit dem sozialen Verhältnis zu Sterben, Tod und Trauer in der modernen Gesellschaft vor dem Hintergrund des stetigen sozialen Wandels. Der Tod wird als universelles, kulturübergreifendes Phänomen betrachtet, das zwischen sozial vermitteltem Sterblichkeitswissen und empirischer Nichterfahrbarkeit rangiert. Damit soll eine (wissens-)soziologische Stellungnahme zu einem häufig übersehenen, gesellschaftlich aber eben doch fundamental wichtigen Diskurs geliefert werden. Der Schwerpunkt liegt auf der Frage, ob der Tod bzw. das individuelle sowie kollektive Sterblichkeitswissen durch bestimmte Umstände verdrängt wird – oder aber aufgrund seiner (vor allem massenmedial inszenierten) „Geschwätzigkeit" (Nassehi/Saake 2005: 39) umso stärker präsent ist.

Wie es ist, tot zu sein

Seine Sterblichkeit ist das, was der Mensch mit allen anderen Lebewesen gemein hat. Ein signifikanter Unterschied gegenüber subhumanen Gattungen besteht indes darin, dass er für die Endlichkeit des eigenen Lebens (und das der anderen) ein Bewusstsein hat. „Man kann sogar sagen, daß sich erst im Bewußtsein dieser Endlichkeit des eigenen Lebens das Subjekt als Subjekt endgültig konstituiert" (Oevermann 1995: 34). Folgt man Norbert Elias, so ist es genau dieser Umstand, der den Tod für die Lebenden zum Problem macht (vgl. Elias 2002: 11f.). Andererseits ist die Antizipation des eigenen Lebensendes bedeutsam, damit Menschen um die Verletzbarkeit, ja Zerstörbarkeit ihres Körpers wissen und sich in entsprechender Weise um diesen sorgen, ihn vor möglichen Gefahren schützen. Dass für jedes Leben eine Grenze existiert, steht weniger infrage als der interindividuell variierende Zeitpunkt, an dem das Ende erreicht wird. „Incerta omnia, sola mors certa" („Der Tod ist gewiss, ungewiss ist nur seine Stunde") heißt es bei Augustinus. – Die Überlegung, wie eine fiktive Gesellschaft aussehen könnte, deren Akteure bereits zu Lebzeiten um den eigenen Todeszeitpunkt und ihre noch zu verbleibende Lebensdauer wissen, bildet im Übrigen das Kernmotiv des Stücks Die Befristeten von Elias Canetti. Das Endlichkeitsbewusstsein ist an ein Zeitbewusstsein gekoppelt und – entgegen der Annahme Max Schelers, wonach die Todesgewissheit intuitiv gegeben sei (vgl. Fuchs 1969: 116f.) – Resultat eines primärsozialisatorischen Prozes-

ses. Es lässt sich weder „wegdenken", noch bleibt das Handeln des Individuums und die Art und Weise seiner Lebensführung von ihm unberührt. Der Tod „formt unser Leben nicht erst in der Todesstunde, sondern er ist ein formales Moment unseres Lebens, das all seine Inhalte färbt: die Begrenztheit des Lebensganzen durch den Tod wirkt auf jeden seiner Inhalte und Augenblicke vor; die Qualität und Form eines jeden wäre eine andere, wenn er sich über diese immanente Grenze hinaus erstrecken könnte" (Simmel 2001: 83). Und so müsste man das bisher Gesagte insoweit relativieren, als nicht der eigene Todeszustand „an sich" dem Leben eines Subjektes immanent ist, sondern vielmehr das Nachdenken über ihn. Der Tod ist somit präsent – und doch ist er es nicht. Er ist „anwesend in Abwesenheit" (Landsberg 1973: 14). Seine fraglose Gewissheit mindert hingegen nicht die Wucht, wenn er bei einem Nahestehenden eintritt oder einem selbst unmittelbar bevorsteht. Der Plausibilisierungsversuch, es sei doch von vornherein klar gewesen, dass der Betroffene oder man selbst eines Tages sterben muss, ist angesichts dessen nicht mehr als ein schwacher Trost und verfehlt seine Wirkung.

Trotz der Sterbegewissheit kann sich wiederum niemand „als tot denken" (vgl. Bahr 2002). Und „sooft wir den Versuch dazu machen, können wir bemerken, daß wir eigentlich als Zuschauer weiter dabeibleiben" (Freud 1982: 49). Wie es ist, tot zu sein – darüber fehlen seriöse Berichte. Personen, die sich selbst als Medium bezeichnen, geben vor, Kontakt mit der „Welt der Verstorbenen" herstellen und mit diesen kommunizieren zu können, und erreichen damit nicht wenige Hinterbliebene. Ähnliche Zweifel wie hier gelten für sogenannte Nahtoderfahrungen, von denen Menschen berichten, welche etwa nach schweren Unfällen und/oder längerer Bewusstlosigkeit beinahe ums Leben gekommen sind (vgl. Knoblauch/Schmied/Schnettler 1999; Knoblauch 2002; Schmied-Knittel 2011). Elemente, die sich in solchen Erzählungen auffallend häufig wiederholen, sind beispielsweise intensive Farben, Gefühle der Euphorie, ein Tunnel, helles Licht etc. Es handelt sich dabei um Erscheinungen, die von den Betroffenen oft als „Blick ins Jenseits" gedeutet werden, sich aber letztlich durch Hormonausschüttung (insbesondere von Adrenalin und Endorphinen) physiologisch erklären lassen, ganz zu schweigen von der Verbreitung spezifischer kultureller Muster, die dabei ebenfalls zum Tragen kommen. Positiv empfundene Lebensereignisse werden noch einmal wie in einem verdichteten, traumähnlichen Film zusammengefasst, während sich der Körper mit letzter Kraft gegen den Tod wehrt. Es ist genau genommen also kein Blick nach vorn in das „Reich des Todes", sondern zurück in das bereits erlebte Diesseits. Schon die Bezeichnung Nahtod verrät, dass es sich hierbei nicht

um faktische Todeserfahrungen handeln kann, sondern um etwas, das dem Leben immanent ist. „Die Frage, wie es ist tot zu sein“, bemerkt Héctor Wittwer, „ist genauso sinnlos wie die Frage, wie es ist, ein Wassertropfen oder ein Tisch zu sein“ (Wittwer 2011: 12).

Wer tatsächlich tot ist, wird hingegen nichts mehr zu erzählen haben. Das Reflektieren über den eigenen Seinszustand setzt ein Bewusstsein voraus; dieses erlischt allerdings, soweit wir wissen, mit dem Eintreten des Todes. In ihrer Sammlung ungewöhnlicher Todesanzeigen präsentieren Matthias Nöllke und Christian Sprang auch ein Beispiel, auf dem schlicht die Worte „Ich bin tot“ zu lesen sind (vgl. Nölke/Sprang 2010: 77). Hier spricht der Tote jedoch nicht selbst, sondern seine Hinterbliebenen lassen ihn auf eigenwillige Weise „sprechen“. Und selbst wenn der Betroffene die Anzeige noch zu Lebzeiten eigenständig entworfen hat, wäre seine Nachricht zum damaligen Zeitpunkt unrichtig gewesen und hätte stattdessen (weniger spektakulär) lauten müssen: „Wenn ihr dies lest, werde ich tot sein“.

Das alles erinnert an die Worte des griechischen Philosophen Epikur, wonach der Tod stets dort ist, wo man selbst nicht ist. Als Lebender wird man nie erfahren können, wie es ist, tot zu sein – und als Toter wird man darüber niemals Auskunft geben können. Der Tod ist somit schlichtweg nicht erfahrbar: „Der Übergang zum Nichtmehrdasein hebt das Dasein gerade aus der Möglichkeit, diesen Übergang zu erfahren und als erfahren zu verstehen“ (Heidegger 2001: 237f.). Anders verhält es sich beim Sterben: Im Unterschied zum eigenen Todeszustand liegen die physischen und psychischen „Vorboten“ während des Sterbeprozesses nicht jenseits der sinnlichen Erfahrbarkeit. Auf den Punkt gebracht: Für die Toten ist der Tod kein Problem – das Sterben für die Sterbenden hingegen schon. Entscheidend hierfür sind die Umstände, unter denen gestorben wird: ob es sich um einen „kurzen und schmerzlosen“ Tod (z. B. bei einem Unfall) oder doch etwa um einen Tod nach langer, leidvoller Krankheit handelt. Wichtig ist jedenfalls eine kategorische Unterscheidung zwischen dem Tod als Ereignis und dem Totsein als Zustand.

Auch wenn der Versuch, sich als tot zu denken, zwangsläufig scheitern wird, bedeutet dies keineswegs, dass sich die „Zeit danach“ zumindest nicht schon imaginativ „vorwegnehmen“ lässt. Die Bandbreite solcher Imaginationen reicht von religiös konnotierten Jenseitsvorstellungen, den bereits erwähnten Nahtoderfahrungen und Berichten spiritistischer Medien bis hin zu persönlichen Mutmaßungen, wie Personen aus dem sozialen Umfeld, die „significant others“, wohl nach dem eigenen Tod über einen denken werden. Eigens initiierte Maßnahmen hinsichtlich der Frage, auf welche Weise der eigene Körper

später beigesetzt werden soll (nicht zuletzt in Anbetracht der heutigen Vielfalt alternativer Bestattungen; vgl. Sörries 2008), die testamentarisch festgelegte Verteilung des Erbes oder das Vernichten bestimmter Dokumente, die der „Nachwelt" verwehrt bleiben sollen (im Sinne einer biografischen Retusche; vgl. Meitzler 2011: 251ff.), sind weitere Beispiele. Trotz all dieser Wissensgeneratoren lässt sich das Transzendente aber immer nur von der gegenwärtigen Immanenz aus betrachten (vgl. Nassehi/Saake 2005: 32). Aufgrund der Ambivalenz zwischen Sterblichkeitsbewusstsein auf der einen und Nichterfahrbarkeit auf der anderen Seite ist der „Tod selbst also sicheres Wissen und sicheres Nichtwissen zugleich" (Kahl 2010: 203).

Der andere Tod

Niemand kann den eigenen Tod „erleben", niemand kann das eigene Grab betrachten, in dem er sich befindet, und niemandem kann die Nachricht des eigenen Todes je überbracht werden. „Wir erfahren Tote, keinen Tod" (Macho 1995: 293). Deshalb gilt: Tot sind immer nur die anderen. Und es lässt sich beinahe polemisch fragen: Wer sonst? „Wir kennen lediglich den Tod der anderen und vom eignen nur die Angst, ihm gegenüberzustehen" (Ziegler 1977: 23). Die Tatsache, auch und gerade als Lebender vom Tod „betroffen" zu sein, liegt aus „soziologischer Sicht […] nicht in der Voraussicht des eigenen Sterbens, sondern in der sozialen Beteiligung am Sterben der anderen" (Benkel 2008: 140). Überdies erleben Sozialakteure den Tod des Anderen nicht im buchstäblichen Sinne, „sondern sind höchstens immer nur ‚dabei'" (Heidegger 2001: 238).

Je nach dem, um wen es sich konkret handelt, rückt der Sterblichkeitsgedanke mal mehr und mal weniger aufdringlich ins persönliche Bewusstsein. So schockierend und dramatisch die tagtäglichen „Bildschirmtode", von denen die Massenmedien berichten (etwa im Fall von Naturkatastrophen, Terroranschlägen, Unfällen oder Schicksalen wie z. B. dem von Randy Pausch), auch sein mögen: Durch ihre räumliche Distanzierung scheinen sie wohl zu abstrakt zu sein, als dass sich der Alltagsmensch längerfristig mit ihnen auseinanderzusetzen braucht. Anders aber verhält es sich beim Tod derjenigen, zu denen eine nahe persönliche Beziehung bestand: Freunde und Verwandte. Das Sterben der anderen im eigenen sozialen Nahraum zu erleben gilt als eine Erfahrung, der sich früher oder später wohl kaum jemand entziehen kann. Hier verdeutlicht sich das Faktum, dass der Tod eben nicht nur in der Welt des Fernsehens, der Tagesblätter oder des Internets „zuschlägt", sondern gleichfalls im unmittelbaren Umfeld – und schließlich eines Tages auch bei einem selbst. Insofern wird der Tod des anderen zum Memento mori, zur eindringlichen Erinnerung an die eigene Sterblichkeit. Wie

sehr diese Behauptung zutrifft, ist nicht nur davon abhängig, wie nahe man dem Toten stand, sondern auch davon, wie er ums Leben kam und in welchem Alter dies geschah: „Ist jemand aus meinem Jahrgang verstorben oder gar noch jünger gewesen als ich, dann überkommt mich ein leiser Schauer, und ein dumpfes Gefühl der Angst kriecht in mir hoch" (Hans Mader zit. nach Fischer 1997: 140). Ferner kann der Anblick einer menschlichen Leiche als wohl „stärkste und augenfälligste Konkretisierung des Todes" (Groß/Glahn/Tag 2010: 7f.) zum Memento mori werden. Im Unterschied zum Tod als abstraktem Phänomen ist für den Lebenden die Begegnung mit einem Toten eine überaus konkrete Erfahrung. „Es gibt keinen Zugang zur Erfahrung des Todes, daß wir nach dieser Erfahrung suchen und fragen, verdanken wir aber der unerklärlichen Erfahrung, die uns jede Begegnung mit Toten verschafft" (Macho 1995: 293). Ähnliches ist bei Elias zu lesen, wonach nicht erst der Tote ein Memento mori darstellt, sondern bereits der „Anblick eines Sterbenden" (Elias 2002: 17). Dieser nämlich „rüttelt an der Fantasiewelt, die Menschen wie eine Schutzmauer gegen den Gedanken des eigenen Todes aufzubauen neigen. Die Selbstliebe flüstert ihnen zu, sie seien unsterblich. Allzu nahe Berührung mit Sterbenden bedroht diesen Wunschtraum" (ebd.). – Und das, obwohl die Wahrscheinlichkeit der ungewollten leibhaftigen Begegnung mit einem sterbenden bzw. toten Menschen in der modernen Gesellschaft so gering ist wie nie zuvor und die direkte Konfrontation in den Zuständigkeitsbereich speziell ausgebildeter Berufsgruppen fällt (MedizinerInnen, Pflegepersonal, PolizistInnen, BestatterInnen etc.).

Verdrängt…?

Ein innerhalb der Thanatosoziologie berühmter Diskurs gründet auf der Frage, ob der Tod in der Moderne ein eher verdrängtes oder ein geschwätziges Thema ist. Diverse Autoren haben hierzu Stellung bezogen und das Problem kontrovers diskutiert (vgl. u. a. Berger/Lieban 1960; Hahn 1968; Fuchs 1969; Nassehi/Weber 1989; Nassehi/Saake 2005; Feldmann 2010). Sowohl für die eine als auch für die andere Position lassen sich stichhaltige Argumente anführen. Unstrittig ist jedenfalls die Tatsache, dass Gesellschaften keine starren Gebilde sind, sondern einem Wandel unterliegen. Dieser betrifft vor allem die Art und Weise, wie mit einem bestimmten Phänomen sozial umgegangen wird. Und so hat auch das gesellschaftliche Verhältnis zu Sterben, Tod und Trauer im Laufe der Zeit gewisse Veränderungen erfahren.

Dank stetiger Verbesserungen des allgemeinen Lebensstandards (darunter fallen unter anderem die Bereiche Medizin, Ernährung, Hygiene und Wohnen) ist die durchschnittliche Lebenserwartung in den westlichen Industrienatio-

nen so hoch wie noch nie. In den letzten 130 Jahren hat sie sich in Deutschland mehr als verdoppelt. Medizinische Erfolge begünstigen „säkulare Unsterblichkeitshoffnungen und die Verdrängung des Todes“ (Rosentreter/Groß 2010: 84). Sicher, gestorben wird nach wie vor in jedem Lebensalter; man denke etwa an Verkehrsunfälle, Krankheiten, (Selbst-)Morde, Naturkatastrophen und dergleichen. Indessen ist der Tod in „jungen Jahren“ weniger denn je Alltäglichkeit und vielleicht gerade deshalb umso dramatischer. Der Gedanke an das eigene Lebensende scheint mit der vielzitierten „jugendlichen Unbekümmertheit“ schwer vereinbar und wird stattdessen ins hohe Alter verschoben. Welcher Jugendliche oder junge Erwachsene, der nicht von einer bedrohlichen Erkrankung betroffen ist, würde seinen Tod für die nächsten fünf oder zehn Jahre einkalkulieren und sein Leben danach ausrichten? Mittels technischer Innovationen ist es gelungen, viele Gefahrenquellen früherer Epochen weitgehend zu eliminieren. Durch neue medizinische Erkenntnisse können einstmals „unheilbare“ Krankheiten heute erfolgreich behandelt oder von vornherein präventiert werden. Nicht zuletzt deshalb stellt sich die Frage, inwieweit der Tod in der modernen Gesellschaft überhaupt noch verdrängt werden muss. (Obschon neue Techniken ihrerseits neue Gefahren schaffen – Stichworte sind u.a. „atomare Bedrohung“ und „Klimakatastrophe“ – und auch die medizinische Behandlung bestimmter Erkrankungen wie Krebs oder AIDS noch an ihre Grenzen stößt.) In den vormodernen, präindustriellen Gesellschaften hingegen war der Tod in allen Altersstufen gleichermaßen gegenwärtig (bedingt durch unzureichende medizinische Versorgung, Epidemien, Ernährungsengpässe, riskante und belastende Arbeitsbedingungen, häufige Kriege etc.) und somit in gewisser Weise vertrauter. Philippe Ariès, der sich wie kein Zweiter mit dem Wandel des sozialen Verhältnisses zum Tod vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart beschäftigt hat, spricht in diesem Zusammenhang vom „gezähmten Tod“ (Ariès 1982: 42).

Dass die omnipräsente Potenzialität des eigenen Todes im Alltagsdenken vor allem jüngerer Menschen bloß eine marginale Rolle spielt, verdeutlicht sich insbesondere dann, wenn sie bestimmte Handlungen ausführen, obwohl sie von ihren lebensbedrohlichen Gefahren wissen (kognitive Dissonanz). Zynisch gesprochen: Es ist fraglich, inwieweit es einen Zigarettenkonsumenten von seinem täglichen Tabakgenuss abhält, wenn er auf der Verpackung liest, dass „Rauchen tötet“. Letztendlich aber ist eine weitreichende Verdrängung der Todesgefahr sogar Voraussetzung für einen möglichst „störungsfreien“ Vollzug des alltäglichen Lebens. Auch wenn sich das Wissen um die Endlichkeit, wie

eingangs erwähnt, nicht gänzlich „wegdenken“ lässt, muss das „Grauen vor dem eigenen Tode […] wenigstens so gemildert werden, daß es nicht die kontinuierliche Routine des Alltagslebens lähmt“ (Berger/Luckmann 1969: 108f.). Dazu passt auch die Erkenntnis von Hans Castorp, dem Protagonisten in Thomas Manns Roman Der Zauberberg: „Der Mensch soll um der Güte und Liebe willen dem Tode keine Herrschaft einräumen über seine Gedanken“ (Mann 1981: 694f.). Jemandem, der aus lauter Besorgnis, Opfer einer bedrohlichen Situation zu werden, seine Wohnstube nicht mehr verlassen kann, oder vom penetranten Gedanken, eine nahestehende Person könnte im nächsten Moment sterben, dauerhaft geplagt wird, würde man womöglich eine Angststörung attestieren – und sein Handeln müsste als pathologisch gelten.

Zwar ist auch das lange Leben endlich, doch wird der Tod durch seine Medikalisierung immer mehr zu einer Art ärztlichen „Betriebsunfall“. Damit geht auch eine „Verschiebung“ des Todesortes einher. Der Tod zuhause unter familiärer Anwesenheit ist immer weniger der Regelfall. Gestorben wird stattdessen zunehmend in dafür zuständigen Institutionen wie Krankenhaus oder Alten- und Pflegeheim. „Der Tod im Krankenhaus ist nicht mehr Anlaß für eine rituelle Zeremonie, die der Sterbende im Kreise seiner versammelten Angehörigen und Freunde lenkt“ (Ariès 1976: 58). Und stirbt die Person dennoch im heimischen Umfeld, so geht es fortan darum, sich möglichst schnell und sauber vom „Objekt Leiche“ (vgl. Groß/Grande 2010) zu trennen, es so zu sagen „unsichtbar“ zu machen. Sicher spielt hierbei auch die Konnotation des Leichnams als „unrein“ eine Rolle (vgl. Helmers 1989).

Indem Menschen den Verlust ihrer Großeltern und Eltern inzwischen oft erst zu einem relativ späten Lebenszeitpunkt erfahren (etwa dann, wenn sie selbst Kinder haben; vgl. Hahn 2002: 55f.) und ihn aufgrund der eben genannten Institutionalisierung häufig nicht mehr unmittelbar „mit ansehen“ (müssen), geht eine „Primärerfahrung“ verloren: „Die Lebensdauer hat sich verlängert, so dass das Sterben von Bezugspersonen selten und meist erst im Erwachsenenalter erlebt wird. Es entsteht ein Erfahrungsdefizit“ (Feldmann 2010: 61). Hat der moderne Mensch den Umgang mit dem Tod also verlernt und tut er sich gerade deshalb schwer mit ihm?

Todesfälle treten nicht nur verstärkt später ein, sie sind überdies zu einer privaten Angelegenheit geworden. Im Zuge von Industrialisierung und Urbanisierung wurde der Tod zunehmend aus dem Blickpunkt einer breiten Öffentlichkeit gerückt. Das gilt vor allem für das Leben in größeren Städten. Ging das Sterben des Einzelnen früher die gesamte Gemeinschaft etwas an, so ist heute meist nur noch der engste Familien- und Freundeskreis involviert. Die

übrige Gesellschaft dagegen legt „keine Pause mehr ein. [...] Das Leben der Großstadt wirkt so, als ob niemand stürbe" (Ariès 1982: 42). Trivialerweise wurde die Privatisierung des Todes erst durch den zivilisationsbedingten Umstand ermöglicht, dass überhaupt so etwas wie eine Privatsphäre entstand – ein Ort jenseits des öffentlichen Blickes, an den man sich bei Bedarf zurückziehen und seine Emotionen ausleben kann. Damit verbunden ist das Hervorrücken von Scham- und Peinlichkeitsschwellen. Gemeinhin zeichnet sich die moderne Gesellschaft durch eine „Affektdrosselung" in der Öffentlichkeit aus.

Früher war es hingegen üblich, seine Trauer für eine bestimmte Zeit vor der Gemeinschaft öffentlich „zur Schau" zu tragen. Besonders von Frauen wurde erwartet, dass sie im Rahmen des so genannten „Trauerjahres" spezifische (in der Regel schwarze) Kleidung trugen. Die Verbindlichkeit dieser Trauernorm hing davon ab, wie nah man dem/der Verstorbenen stand; generell hat sie inzwischen jedoch nachgelassen. Dies könnte als ein weiterer Hinweis für die Privatisierung des Todes betrachtet werden. Nichtsdestotrotz lässt sich auch ein gegenläufiger Trend identifizieren: Die „freiwillige" Veröffentlichung von Trauer, Gedenken und Anteilnahme – etwa durch Unfallkreuze an Straßenrändern (vgl. Löwer 1999; Aka 2007), das Ablegen von Blumen, Kerzen, Stofftieren etc. an öffentlichen Plätzen, spezifische Gedenkvideos auf entsprechenden Online-Portalen oder „virtuelle Friedhöfe" im Internet – zeigt, dass der Tod nicht grundsätzlich privatisiert und nicht nur innerhalb der „eigenen vier Wände" getrauert wird. Daran anschließende Handlungen sind zumeist nach dem Tod junger Menschen zu beobachten und finden sowohl im sozialen Nahraum als auch für verstorbene Prominente statt. Je „unvorhersehbarer" der konkrete Todesfall gewesen ist, so könnte die daraus abgeleitete These lauten, desto größer scheint das Interesse daran, Schock und Trauer explizit zu machen, um sie somit zu bewältigen. Aufgrund der augenscheinlichen Ambivalenz zwischen Intimität und Öffentlichkeit oszilliert der Umgang mit dem Tod in der modernen Gesellschaft gewissermaßen zwischen einer Privatisierung des Öffentlichen und einer Veröffentlichung des Privaten (vgl. Imhof/Schulz 1998).

...oder präsent?

Vieles von dem bereits Genannten spricht für eine Todesverdrängung. Geoffrey Gorer prägte einst den Ausdruck „Pornographie des Todes" und konstatierte, dass Industriegesellschaften den Tod in ähnlicher Weise tabuisieren wie frühere Gesellschaften die Sexualität (vgl. Gorer 1956). Weitere Indizien für diese These finden sich im „sichtbare[n] Bemühen um eine unauffällige Beseitigung der Toten. Dafür sprechen Leichenwagen in hellen Far-

ben ohne sichtbare Todessymbolik und der stärker werdende Wunsch nach anonymen Bestattungsformen" (Busch/Stolle 2001: 7). Zudem fällt auf, dass der Tod in Traueranzeigen oder auf Grabsteinen häufig nicht konkret benannt, sondern vielmehr in einer floskelhaften Sprache nur angedeutet wird: Jemand „ist von uns gegangen", „wurde aus unserer Mitte gerissen", „ist entschlafen", „wurde abberufen", „Der Herr hat ihn heimgeholt", „Gottes Wille ist geschehen", „Wir nehmen Abschied von", „Ruhe in Frieden" usf.

Ein vielfach angeführtes Argument, welches jedoch gegen die Verdrängungsthese spricht, ist seine gegenwärtige mediale Präsenz im Alltag. In (Massen-)Medien wie Fernsehen, Videospielen, Zeitungen und insbesondere Internet erfreut sich der Tod einer kaum übersehbaren Popularität (vgl. Macho/Marek 2007). „Über die Medien erhalten Menschen Einblicke, die ihnen ansonsten verwehrt oder erschwert wären. Bürgerkriege, Intensivstationen, Hospize, Mord, Suizid, Autopsie, Bestattungsarbeit etc. Die Medien beschneiden allerdings die soziale Wirklichkeit, sie zeigen nach Medienkriterien ausgewählte und gestylte Todesbilder" (Feldmann 2010: 100). Bei nachlassenden Primärerfahrungen nehmen vor allem mit medialer Hilfe die Sekundärerfahrungen erheblich zu (vgl. ebd.: 70). Von diesem Standpunkt aus betrachtet, scheint der Tod alles andere als ein Tabu zu sein. Oftmals löst der mediale Tod einen Faszinations- und Sensationseffekt aus, der im Kontrast steht zu dem ansonsten hervorgerufenen Schrecken und der Grausamkeit, sobald man „real" und unmittelbar von ihm (mit-)betroffen ist. Ein weiteres Beispiel bietet die umstrittene Wanderausstellung Körperwelten, die der Heidelberger Anatom Gunter von Hagens 1996 ins Leben rief und seither von zahlreichen Besuchern frequentiert wird (vgl. Hermes da Fonseca/Kliche 2006; Wetz 2011). Auch wird das vermeintliche Tabuthema Tod von spezifischen Subkulturen („Gothics" etc.) aufgegriffen (vgl. Guttzeit/Cremers 2002) – aber auch jenseits davon dienen der Totenkopf und andere Vanitasmotive als beliebte Modeaccessoires.

Während früher die Familie und die nachbarschaftliche Gemeinde dafür zuständig waren, sich um den Leichnam und um die notwendigen Schritte bis zu seiner Beisetzung zu kümmern, gibt es heute Experten für die Verwaltung des Todes (MedizinerInnen, BestatterInnen, JuristInnen, SozialarbeiterInnen, PsychologInnen, SeelsorgerInnen etc.). Der Tod wird in diesem Sinne professionalisiert. Schon hieran zeigt sich, dass die Verdrängung des Todes aus dem sozialen Alltag gewiss nicht für jeden zutrifft. Mit ihm beschäftigen sich nicht nur Personen, die sich selbst in der Nähe ihres eigenen Lebensendes sehen (Alte und Kranke) oder Angehörige eines Sterbenden sind, sondern auch diejenigen, die

berufsbedingt mit ihm zu tun haben – beispielsweise auch ThanatosoziologInnen. Und dass schließlich auch für SuizidkandidatInnen die Verdrängung des Todes aus dem Alltagsdenken nicht gilt, lässt sich nachvollziehen. Vielmehr kehren diese das „herkömmliche" Verhalten um und billigen dem Tod eben doch Alltagspräsenz zu. Möglicherweise wurzelt die „Pathologie" des Selbstmordes mitunter darin, dass hier AkteurInnen ihre Handlungsautonomie ernst nehmen und die Versöhnung von Alltagswelt und Sterbensgedanken gleichsam „auf die Spitze treiben".

Die dank besagter Faktoren erreichte Verlängerung der Lebenszeit hat insofern ihre Kehrseite, als „durch den medizinischen Fortschritt gewonnene Lebensjahre zum Preis einer qualitativen Verschlechterung des Gesundheitszustandes [...] erkauft werden" (Rosentreter/Groß 2010: 88). Das bedeutet auch, dass der Tod immer seltener „plötzlich und unerwartet" eintritt, sondern oft nach einem mehr oder minder lang andauernden Prozess, in dem sich die körperliche und geistige Funktionalität im Rückgang befindet. Trotz verbesserter Medizin sind gewisse Altersgebrechen vor allem in den letzten Lebensjahren kaum vermeidbar (Multimorbidität). Bei einem bestimmten Ausmaß ist die Teilnahme am sozialen Leben, nicht zuletzt durch verminderte Mobilität, nur noch stark eingeschränkt oder gar nicht mehr möglich. „In den modernen technisierten Gesellschaften, die durch Leistungs- und Konsumfähigkeit als Kriterien sozialer Lebendigkeit charakterisiert sind, geht der soziale Tod gegebenenfalls dem biologischen voraus. Als sozial tot gilt, wer von Anderen nicht mehr als aktiv handelndes Individuum wahrgenommen wird" (ebd.). Der leibliche Tod ist dann nur noch der letzte von mehreren (kleineren) Abschieden, die schon zu Lebzeiten stattgefunden haben. (Hier ist z. B. auch an die Pensionierung und den damit häufig verbundenen Funktions- und Rollenverlust zu denken.) Vor diesem Hintergrund ließe sich provokant anmerken, dass sich nicht nur das Leben, sondern auch das Sterben verlängert hat (vgl. Feldmann 2010: 282). Mit modernen palliativmedizinischen Techniken ist es heute möglich, einen Menschen über dessen Herztod hinaus, angeschlossen an Geräte, „am Leben zu erhalten". Hierdurch ist der Tod „in eine Serie von kleinen Teilphasen aufgelöst, zerstückelt, von denen man nicht mit Sicherheit weiß, welche den wirklichen Tod bedeutet, die in der man das Bewußtsein verloren, oder die, in der man den letzten Atemzug getan hat" (Ariès 1976: 59). Solche lebensverlängernde (oder sollte man besser sagen: „sterbensverlängernde"?) Maßnahmen werfen viele ethische Fragen auf – zum Beispiel die nach dem selbstbestimmten Tod (PatientInnenverfügung, Sterbehilfe etc.). Die Kriterien für den Tod eines Menschen sowie der exakte Todeszeitpunkt

können somit in Frage gestellt werden und das Medizinsystem ist nicht mehr nur für die Erhaltung des Lebens, sondern darüber hinaus für die Feststellung des Todes zuständig.

Ein weiteres „Altersschicksal" ist der zunehmende Verlust nahestehender Menschen. Wer ein besonders hohes Lebensalter erreicht, wird sich wohl auch mit dem Schicksal abfinden müssen, dazu „verdammt" zu sein, das Sterben vieler gleichaltriger Freunde förmlich „mit anzusehen". Das Alter gilt als die letzte Lebensphase vor dem Tod, welcher durch seine Medikalisierung berechenbarer, planbarer geworden ist. Dies ermöglicht es wiederum, sich „rechtzeitig" mit dem eigenen Tod auseinanderzusetzen und gewisse Vorsorgeleistungen zu erbringen. Die genannten Spezifika des hohen Alters führen zu der Frage, inwieweit der Tod in diesem Lebensabschnitt überhaupt verdrängt werden kann.

Ambivalenzen des Todes(umgangs)

Die aufgeführten Argumente und Beispiele sollen deutlich machen: Pauschal lässt sich die Frage nach der Präsenz bzw. Verdrängung des Todes nicht beantworten. Setzt man sich dennoch mit ihr auseinander, so gilt es vor allem zwischen einer individuellen Ebene (den konkreten persönlichen Lebensumständen) und den kollektiven, gesellschaftlichen Rahmenbedingungen (Medizin, Technik, Religion, Wirtschaft, Massenmedien etc.) zu differenzieren. Wie unter anderem anhand der gegenwärtigen Privatisierung bzw. Veröffentlichung von Sterben, Tod und Trauer veranschaulicht wurde, ist der damit verbundene Wandel kein linearer Prozess, sondern vielmehr von unübersehbaren Ambivalenzen und gegenläufigen Entwicklungen geprägt. Trotz der oben angesprochenen zunehmenden „Verschiebung" des Todesortes (Institutionalisierung) entscheiden sich beispielsweise nicht wenige Angehörige nach wie vor dazu, den Sterbenden in seinen letzten Tagen am heimischen Krankenbett zu begleiten, statt ihn etwa in ein Krankenhaus einliefern zu lassen. Auch die Frage, wie mit der Möglichkeit einer letzten Begegnung mit dem Toten umgegangen wird, führt in der Gegenwartsgesellschaft zu keiner eindeutigen Antwort. Besteht bei vielen Hinterbliebenen das „Bedürfnis" (oder vielmehr: die an sich selbst gerichtete Erwartungshaltung), die aufgebahrte Leiche vor der Beisetzung noch ein letztes Mal zu sehen, vielleicht sogar zu berühren – um den Tod somit buchstäblich zu begreifen –, sehen andere davon ab, um den toten Angehörigen möglichst so in Erinnerung zu behalten, wie er gewesen ist: lebendig.

Es wäre zu überprüfen, inwieweit Begriffe wie Verdrängung oder „Geschwätzigkeit" (Nassehi/Saake 2005: 39) überhaupt erschöpfend sind, will man das soziale Verhältnis zum Tod in der modernen Gesellschaft ganzheitlich

untersuchen. Nassehi betont, dass von „einer Verdrängung des Todes [...] gar keine Rede sein [kann], sondern von einer Verwissenschaftlichung, Politisierung, Ökonomisierung, Medikalisierung, Juridifizierung usw." (Nassehi 2003: 301). Und treffend fügt Feldmann hinzu: „Was also Verdrängung genannt wird, ist vielleicht nichts anderes als der dem kulturellen Gefüge angepasste Zustand des Umgangs mit Sterben und Tod" (Feldmann 2010: 78). Trotz des thematisierten Wandels ist der Tod damit keineswegs „unwichtiger geworden, er hat nur seine Erscheinungsformen verändert" (ebd.: 99). Und diese vielfältigen Erscheinungsformen, die sich im Diskursfeld zwischen Wissen und Nichterfahrbarkeit verorten lassen, können meines Erachtens nur schwer auf die Begrifflichkeiten Verdrängung und Geschwätzigkeit reduziert werden. Sie füllen einen Raum aus, der sich zwischen beiden Polen erstreckt.

Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W. (1966): Negative Dialektik. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Aka, Christine (2007): Unfallkreuze. Trauerorte am Straßenrand. Münster: Waxmann.

Ariès, Philippe (1976): Studien zur Geschichte des Todes im Abendland. München: Hanser.

Ariès, Philippe (1982): Geschichte des Todes. München: DTV.

Bahr, Hans-Dieter (2002): Den Tod denken. München: Fink.

Berger, Peter/*Lieban*, Richard (1960): Kulturelle Wertstruktur und Bestattungspraktiken in den Vereinigten Staaten. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 12, S. 224-236.

Berger, Peter/*Luckmann*, Thomas (1969): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt am Main: Fischer.

Benkel, Thorsten (2008): Der subjektive und der objektive Tod. Ein Beitrag zur Thanatosoziologie. In: Psychologie und Gesellschaftskritik 32, S. 131-153.

Busch, Ina/*Stolle*, Walter (2001): Vorwort. In: Der Tod. Zur Geschichte des Umgangs mit Sterben und Trauer. Darmstadt: Hessisches Landesmuseum, S. 7-8.

Cioran, Émile Michel (1987): Der zersplitterte Fluch. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Elias, Norbert (2002): Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen. In: ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 9-90.

Feldmann, Klaus (2010): Tod und Gesellschaft. Sozialwissenschaftliche Thanatologie im Überblick. Wiesbaden: VS, 2. überarb. Auflage.

Fischer, Norbert (1997): Wie wir unter die Erde kommen. Sterben und Tod zwischen Trauer und Technik. Frankfurt am Main: Fischer.

Freud, Sigmund (1982): Zeitgemäßes über Krieg und Tod. In: ders.: Studienausgabe. Bd. 9. Frankfurt am Main: Fischer, S. 33-60.

Fuchs, Werner (1969): Todesbilder in der modernen Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Gorer, Geoffrey (1956): Die Pornographie des Todes. In: Der Monat 8 92, S. 58-62.

Groß, Dominik/*Glahn*, Julia/*Tag*, Brigitte (Hrsg.) (2010): Die Leiche als Memento mori. Interdisziplinäre Perspektiven auf das Verhältnis von Tod und

totem Körper. Frankfurt am Main/New York: Campus.

Groß, Dominik/*Grande*, Jasmin (Hrsg.) (2010): Objekt Leiche. Technisierung, Ökonomisierung und Inszenierung toter Körper. Frankfurt am Main/New York: Campus.

Guttzeit, Anika/*Cremers*, Dietmar (2001): Gruftis, Gothics, schwarze Szene – Eine Subkultur lebt mit dem Tod. In: Der Tod. Zur Geschichte des Umgangs mit Sterben und Trauer. Darmstadt: Hessisches Landesmuseum, S. 187-189.

Hahn, Alois (1968): Einstellungen zum Tod und ihre soziale Bedingtheit. Stuttgart: Enke.

Hahn, Alois (2002): Tod und Sterben in soziologischer Sicht. In: Assmann, Jan/Trauzettel, Rolf (Hrsg.): Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie. Freiburg/München: Alber, S. 55-89.

Heidegger, Martin (2001): Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer, 18. Auflage.

Helmers, Sabine (1989): Tabu und Faszination. Über die Ambivalenz der Einstellung zu den Toten. Berlin: Reimer.

Hermes da Fonseca, Liselotte/*Kliche*, Thomas (Hrsg.) (2006): Verführerische Leichen – verbotener Verfall. „Körperwelten" als gesellschaftliches Schlüsselereignis. Lengerich: Pabst Science Publ.

Imhof, Kurt/*Schulz*, Peter (Hrsg.) (1998): Die Veröffentlichung des Privaten – Die Privatisierung des Öffentlichen. Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.

Kahl, Antje (2010): Der tote Körper als Transzendenzvermittler: Spiritualisierungstendenzen im gegenwärtigen Bestattungswesen. In: Groß, Dominik/Glahn, Julia/Tag, Brigitte (Hrsg.): Die Leiche als Memento mori. Interdisziplinäre Perspektiven auf das Verhältnis von Tod und totem Körper. Frankfurt am Main/New York: Campus, S. 203-238.

Knoblauch, Hubert (2002): Berichte aus dem Jenseits. Mythos und Realität der Nahtod-Erfahrung. Freiburg: .

Knoblauch, Hubert/*Schmied*, Ina/*Schnettler*, Bernd (1999): Die wissenschaftliche Erforschung der Todesnäheerfahrung. In: Knoblauch, Hubert/Soeffner, Hans-Georg (Hrsg.): Todesnähe. Wissenschaftliche Zugänge zu einem außergewöhnlichen Phänomen. Konstanz: UVK, S. 9-30.

Landsberg, Paul Ludwig (1973): Die Erfahrung des Todes. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Löwer, Andrea (1999): Kreuze am Straßenrand. Verkehrstod und Erinnerungskultur. Frankfurt am Main: Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie.

Lofland, Lyn (1978): The Craft of Dying. The modern Face of Death. Beverly Hills: Sage.

Macho, Thomas (1995): Wir erfahren Tote, keinen Tod. In: Rainer Beck (Hrsg.): Der Tod: ein Lesebuch von den letzten Dingen. München: Beck, S. 293-298.

Macho, Thomas/*Marek*, Kristin (Hrsg.) (2007): Die neue Sichtbarkeit des Todes. Paderborn/München: Fink.

Mann, Thomas (1981): Der Zauberberg. Frankfurt am Main: Fischer.

Meitzler, Matthias (2011): Soziologie der Vergänglichkeit. Zeit, Altern, Tod und Erinnern im gesellschaftlichen Kontext. Hamburg: Kovac.

Nassehi, Armin (2003): Geschlossenheit und Offenheit. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Nassehi, Armin/*Saake*, Irmhild (2005): Kontexturen des Todes. Eine Neubestimmung soziologischer Thanatologie. In: Knoblauch, Hubert/Zingerle, Arnold (Hrsg.): Thanatosoziologie. Tod, Hospiz und die Institutionalisierung des Sterbens. Berlin: Duncker und Humblot, S. 31-54.

Nassehi, Armin/*Weber*, Georg (1989): Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Nölke, Matthias/*Sprang*, Christian (2010): Aus die Maus. Ungewöhnliche Todesanzeigen. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 8. Auflage.

Oevermann, Ulrich (1995): Ein Modell der Struktur von Religiosität. Zugleich ein Modell von Lebenspraxis und von sozialer Zeit. In: Wohlrab-Sahr, Monika (Hrsg.): Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche. Frankfurt am Main/New York: Campus, S. 27-102.

Rosentreter, Michael/*Groß*, Dominik (2010): O tempora, o mores (curae mortui): Der Leichnam zwischen Totenfürsorge und affektiver Trauerbewältigung. In: Groß, Dominik/Schweikardt, Christoph (Hrsg.): Die Realität des Todes. Zum gegenwärtigen Wandel von Totenbildern und Erinnerungskulturen. Frankfurt am Main/New York: Campus, S. 77-110.

Schmied-Knittel, Ina (2011): Physik der Unsterblichkeit: Nahtod-Forschung und Überlebensy-

pothesen. In: Groß, Dominik/Tag, Brigitte/Schweikardt, Christoph (Hrsg.): Who wants to live forever? Postmoderne Formen des Weiterwirkens nach dem Tod. Frankfurt am Main/New York: Campus, S. 55-75.

Schües, Christina (2008): Philosophie des Geborenseins. Freiburg/München: Alber.

Simmel, Georg (1999): Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Simmel, Georg (2001): Zur Metaphysik des Todes. In: ders.: Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918. Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 81-96.

Sörries, Reiner (2008): Alternative Bestattungen. Formen und Folgen. Frankfurt am Main: Fachhochschulverlag.

Wetz, Franz Josef (2011): Selbstbetrachtung ohne Spiegel: Körperwelten und Öffentlichkeit. In: Groß, Dominik/Tag, Brigitte/Schweikardt, Christoph (Hrsg.): Who wants to live forever? Postmoderne Formen des Weiterwirkens nach dem Tod. Frankfurt am Main/New York: Campus, S. 219-233.

Wittwer, Héctor (2011): Ist der Tod unbegreifbar? Versuch einer philosophischen Aufklärung. In: polar 10, S. 9-13.

Ziegler, Jean (1977): Die Lebenden und der Tod. Darmstadt/Neuwied: Luchterhand.

Zum Autor

Matthias Meitzler (M. A.), 25, studiert im 1. Fachsemester Psychologie (Bachelor) an der Fernuniversität Hagen. Zu seinen wissenschaftlichen Interessengebieten gehören: Thanatosoziologie, Soziologie der Sexualität, Devianzforschung und psychoanalytische Sozialpsychologie.

Anzeige

Christoph Schneider

Das Subjekt der Euthanasie

Transformationen einer tödlichen Praxis

WESTFÄLISCHES DAMPFBOOT

Gegen den Reduktionismus einer von bioethischen Positionen dominierten Debatte, die zwischen der dramatischen Suggestion des Einzelfalls und der abstrakten Phrase pendelt, rekonstruiert Christoph Schneider den Zusammenhang zwischen gesellschaftlicher Realität und Euthanasiebefürwortung. Dabei liegt das Augenmerk sowohl auf der mekrwürdigen Konstanz wie den historischen Zäsuren der Begründungsfiguren als auch auf der Performativität der Texte, die der Angst vor dem Verfall eine Richtung geben.

2011 - 244 Seiten - € 29,90

ISBN: 978-3-89691-889-5

Gerhard Vinnai

Wunschwelten und Opferzusammenhänge

Zur analytischen Sozialpsychologie der westlichen Kultur

WESTFÄLISCHES DAMPFBOOT



Der Autor zeigt, dass die früheren religiösen Weltinterpretationen, die mit dem Opfer-Begriff verknüpft waren, auch heute noch einen aktuellen, unbewussten Wahrheitsgehalt haben. Sie weisen darauf hin, dass der Umgang mit Opferproblemen entscheidend für den Charakter von Menschen und ihr soziales Zusammenleben ist. Opferzusammenhänge können, ebenso wie Wunschwelten, zerstörerisch wirksam werden, aber sie können auch ein Denken und Handeln anregen, das auf eine menschenfreundlichere Realität zielt.

2011 - 202 Seiten - € 27,90

ISBN: 978-3-89691-891-8


read us: www.soziologiemagazin.de


like us: www.facebook.com/soziologiemagazin


follow us: @soziomagazin


write us: redaktion@soziologiemagazin.de


buy as print: http://www.soziologiemagazin.de/blog/shop/

Tod und tote Körper



Kurzinterview mit Prof Dr. Hubert Knoblauch

geführt von Benjamin Köhler

Benjamin Köhler: Guten Tag Herr Knoblauch! In Vorbereitung auf diese Ausgabe haben wir festgestellt, dass es ein großes Bedürfnis von Autor_innen gibt, sich mit Tod und Sterben auseinander zu setzen. Seit Gorer (1965) gilt jedoch die Tabuisierung des Todes als ein wesentliches Merkmal der modernen Gesellschaft. Sind dies Anfänge einer neuen Umgangs mit dem Thema?

Prof. Dr. Hubert Knoblauch: In der Tat hatte ich schon seit meiner ersten Untersuchung zur Nahtoderfahrung, die ich in den 1990er Jahren durchgeführt habe, den starken Eindruck, dass es zu einer Enttabuisierung kommt. Denn auch im Zusammenhang mit dem Nahtod war von einem Tabu die Rede, was sich allerdings nicht bestätigt hat. In der Folge konnten wir nicht nur bei der Nahtoderfahrung eine massive Popularisierung erleben. Tod und Sterben sind wichtige Themen in der Öffentlichkeit. Und dazu haben sicherlich die Hospizbewegung, die Death-Consciousness-Bewegung, sicher aber auch etwa der Umgang mit Aids stark beigetragen.

Kö.: In den letzten Monaten häufen sich Berichte über Menschen, die ihren Sterbensweg über facebook oder auf einen Blog dokumentieren. Ebenso steigt die Zahl von Lebenden, die später ihre toten Körper für Ausstellungen (beispielsweise Gunter von Hagens' „Körperwelten") zur Verfügung stellen würden. Wird das Sterben zur performierten Praxis, in welcher der Tod seinen exklusiven Höhepunkt in der eigenen Musealisierung erfährt?

K.: Was Sie beschreiben, ist keineswegs eine „Musealisierung", wenn es um Menschen geht, zumal die Ereignisse ja offenbar zeitgleich stattfinden. Auch die Nutzung solcher Videos nach dem Tod darf vermutlich kaum auf eine Musealisierung reduziert werden. Es handelt sich dabei um eine der neuen Formen, in denen sich die Menschen – die Betroffenen, die Angehörigen, aber auch und vor allem die Öffentlichkeit – das Sterben und den Tod wieder aneignen, der von der Moderne in die Rumpelkammer der Krankenhäuser abgestellt worden war. Diese Aneignung vollzieht sich auch und vor allem jenseits der dafür spezialisierten Berufe und Institutionen. Sie hebt die Subjekte in den Vordergrund – auch wenn das üblicherweise in den kommunikativen, häufig populären Formen geschieht, die uns die Gesellschaft zur Verfügung stellt. Hierzu zählen beispielsweise die vielfältigen visuellen Darstellungen toter Körper in Fernsehserien, die seit der Jahrtausendwende ein globales Interesse finden.

Kö.: Ich gehe davon aus, dass Menschen auf dem Höhepunkt der rationalen Moderne wohl nicht mehr an das Jenseits glauben werden, sondern akzeptieren,

dass ihr starkes „Ich“ nach allen Gesetzen der Natur verwest. Wie verändern sich Wahrnehmungen auf den Tod bzw. auf tote Körper?

K.: Der Jenseitsglaube ist statistisch durchaus sehr verbreitet (auch wenn dies in der BRD nicht so ausgeprägt ist wie etwa in den USA); die erstaunlich häufigen Nahtoderfahrungen belegen ebenfalls die große Bedeutung, die das Jenseits noch hat. Darin spielt der verwesende Körper in der Tat keine große Rolle, wohl aber eine leibliche und mit Sinnen ausgestattete Identität mit dem diesseitigen Ich.

Kö.: Während sich über die vergangenen Jahrhunderte eine strenge Friedhofskultur in der Gemeinschaft mit festen Normen und Regeln gebildet hat, steigt statistisch gesehen der Wunsch der Sterbenden nach anonymen Gräbern, Gemeinschaftsgräbern und freien Friedwäldern mit stillen Bestattungen. Und doch ist zu beobachten, dass die Angehörigen die Orte der Verstorbenen mit persönlichen Symbolen ausstatten, Gräber mit persönlichen Fotos, Briefen, Plüschtieren oder anderen Figuren schmücken. Sind diese Praktiken Ausdruck eines Mangels an ritueller Bewältigung?

K.: Wir haben es hier weniger mit dem Schwund, als mit der Transformation der Bestattungskultur zu tun, die neue Formen und damit auch neue Rituale entwickelt. Diese Formen zeugen nicht nur von den veränderten sozialen Verhältnissen – der schwindenden Bedeutung der Familie, der Veränderung der Netzwerke –, sondern auch von der verstärkten Betonung des Individuums.

Kö.: In Ihrem Beitrag in dem von Ihnen mit herausgegebenen Buch „Tod und toter Körper – Der Umgang mit dem Tod und der menschlichen Leiche am Beispiel der klinischen Obduktion“ sprechen Sie von einer „Institutionalisierung und Medikalisierung des Sterbens und des Todes“. Was meinen Sie damit?

K.: Das bedeutet, dass der Tod, einst (sieht man vom Bestattungsritual ab) verdrängt und sozial fast unsichtbar, nun eigene Institutionen ausbildet. Denken Sie etwa an die Hospizbewegung, die sich seit den 1960er Jahren international rasant ausgebreitet hat, aber auch an die Entwicklung und mittlerweile enorme Akzeptanz der Palliativmedizin, die ja nun auch das Sterben zuhause erleichtert. Wir haben es mit der Ausbildung einer eigenen sozialen Rolle der Sterbenden zu tun, die nicht nur von immer mehr Organisationen getragen wird, sondern auch von einem enorm breiten öffentlichen Diskurs um Tod und Sterben begleitet wird. Schauen Sie sich nur einmal die entsprechenden Abteilungen in Buchläden an!

Kö.: Was macht die Thanatosoziologie als wissenschaftliche Disziplin?

K.: Von einer Disziplin zu reden, wäre zum jetzigen Zeitpunkt sogar bei der Thanatologie noch übertrieben, von der Thanatosoziologie ganz zu schweigen. Der Gegenstand aber, das Sterben und der Tod als Teil der Gesellschaft, war schon von den Klassikern erkannt worden; er spielt, wie ich andeuten wollte, eine zunehmende Rolle in der gegenwärtigen Gesellschaft und ich hoffe, dass sich auch die jungen Soziologinnen und Soziologen diesem Thema verstärkt zuwenden werden.

Kö.: Ihr aktuelles und interdisziplinär angelegtes Projekt heißt "Tod und toter Körper". Was sind Gegenstand und Ziel ihrer Forschungsgruppe?

K.: Vor dem Hintergrund der allgemeinen Frage, ob der tote Körper (noch) Gegenstand der gesellschaftlichen Tabuisierung ist, haben wir im ersten Teil des Projektes die Frage behandelt, warum die klinische Sektion in den letzten Jahrzehnten in den westlichen Gesellschaften so stark abgenommen hat, obwohl ja etwa die forensische Sektion gleichzeitig so sehr an Popularität zunahm. Wir haben herausgefunden, dass dies nicht auf die mangelnde Bereitschaft der Betroffenen und ihrer Angehörigen zurückzuführen ist, weil diese dem sezierenden Umgang mit dem toten Körper positiver gegenüberstehen als frühere Generationen. Es hat sich herausgestellt, dass diese Veränderung sozusagen im medizinischen System erfolgt. Im zweiten Teil wollen wir uns nun stärker dort hineinbegeben und die Frage stellen, warum die Organspenden, die ja so eine breite Zustimmung erfahren, so vergleichsweise selten durchgeführt werden können.

Kö.: Wo finde ich Informationen zu Ihrem Projekt, gibt es eine öffentliche Veranstaltung oder Tagung?

K.: Ja freilich: Wir führen regelmäßig Tagungen durch, über die wir auf unserer Homepage - www.todundtoterkoerper.eu - informieren. Interessierte können sich unter info@todundtoterkoerper.eu auch für unsere Mailingliste Memento anmelden. Vielleicht werden wir demnächst auch einen Blog haben.

Das Interview wurde in schriftlicher Form geführt.

Lektüreempfehlungen

Groß, Dominik/*Esser*, Andrea/*Knoblauch*, Hubert/*Tag*, Brigitte (Hrsg.) (2007): Tod und toter Körper – Der Umgang mit dem Tod und der menschlichen Leiche am Beispiel der klinischen Obduktion. Kassel: Kassel University Press. Auch als PDF: http://www.uni-kassel.de/upress/online/frei/978-3-89958-338-0.volltext.frei.pdf, letzter Abruf: 19.01.2012.

Knoblauch, Hubert/Groß, Dominik/Esser, Andrea/Tag, Brigitte/Kahl, Antje (Hrsg.) (2010): Der Tod, der tote Körper und die klinische Sektion. Berlin: Duncker & Humblot.

Knoblauch, Hubert/*Zingerle*, Arnold (Hrsg.) (2005): Thanatosoziologie. Tod, Hospiz und die Institutionalisierung des Sterbens. Berlin: Duncker & Humblot.

Knoblauch, Hubert/*Schnettler*, Bernt/*Soeffner*, Hans-Georg (Hrsg.) (1999): Todesnähe. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.

Zum Interviewten

Prof. Dr. Hubert Knoblauch hat eine Professur für die Theorie moderner Gesellschaften und ist Leiter des Fachgebiets Allgemeine Soziologie an der Technischen Universität Berlin. Zu seinen Arbeitsbereichen gehören insbesondere die Wissens- und Religionssoziologie. Sein aktuelles Projekt ist u.a. „Tod und toter Körper".

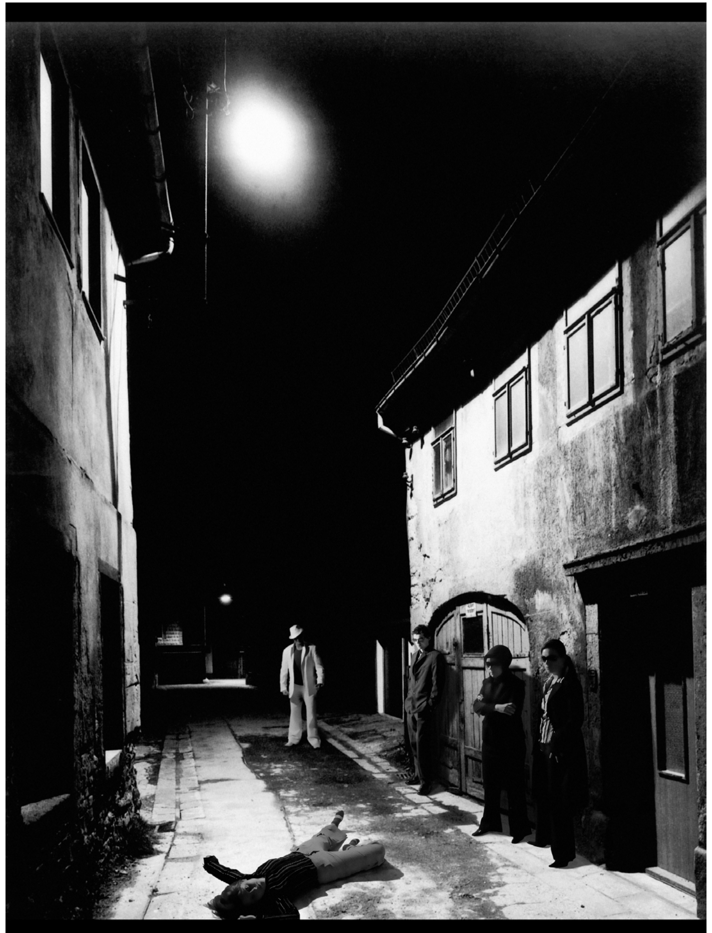
Zum Interviewer

Benjamin Köhler, 27, hat Soziologie an der TU Berlin studiert, wo er sich u.a. mit der Wissens- und Religionssoziologie bei Prof. Knoblauch beschäftigte. Er gehört der Redaktion und dem Vereins vorstand des Soziologiemagazins e.V. an.

Der Tod steht ihr gut

Darstellungsformen von toten Körpern in TV-Serien des 21. Jahrhunderts

von Tina Weber



Im Forschungsprojekt „Tod und toter Körper – zur Veränderung des Umgangs mit dem Tod in der gegenwärtigen Gesellschaft“ beschäftigte sich eines der soziologischen Teilprojekte mit der Analyse audio-visueller Darstellungen von Toten und Autopsien.
Dieser Beitrag ist daher eingebettet in einen größeren Untersuchungskorpus, der auf einer Vielzahl von deutschen und amerikanischen Serienanalysen basiert, was hier aber nur ausschnittsartig für den Zeitraum 2000 bis 2009 wiedergegeben werden soll. Die Untersuchung medialer Darstellungen von Autopsien in TV-Serien in einem Projekt, das sich mit dem realen Rückgang klinischer Autopsien beschäftigt, zielte direkt auf den Zusammenhang zwischen Bildwissen und medialer Darstellung ab. Thematischer Ausgangspunkt des Projektes ist die Spannung zwischen der Verdrängung des Todes als konstitutivem Element der Moderne und der zunehmenden Popularisierung des Todes in der jüngeren Gegenwart. Der Umgang mit dem toten Körper steht im Mittelpunkt der Forschung. Das Projekt konzentriert sich dabei insbesondere auf die klinische Autopsie als Forschungsbereich, da dieser die Spannung zwischen neuer Enttabuisierung und alter Tabuisierung in sich trägt. Diese Spannung lässt sich daran ablesen, dass einerseits in den westlichen Gesellschaften die Bereitschaft zur klinischen Autopsie sinkt, d.h. den eigenen toten Körper oder den Körper von Angehörigen einer klinischen Autopsie im Krankenhaus zur Verfügung zu stellen. Andererseits steht diese zunehmende Ablehnung der klinischen Autopsie in einem eigenartigen Kontrast zur interessierten Annahme medialer Bilder von toten Körpern und ihrer forensischen Autopsie in der Öffentlichkeit. Während auf der einen Seite visuelle Darstellungen von forensischen Autopsien seit dem 21. Jahrhundert in den allabendlichen TV-Serien auf großes Interesse seitens der Rezipienten stoßen, sinken auf der anderen Seite die Zahlen der realen klinischen Autopsien im Krankenhausalltag dramatisch ab. Am Beispiel der Autopsie lässt sich somit die heutige Ambivalenz des Todesthemas wiedererkennen. An der medialen Darstellung der forensischen Autopsien sollen daher auch die Gründe für diese Ambivalenz, vor allem aber auch neue Vorstellungen über die Rolle des Todes in der heutigen Kultur veranschaulicht werden.

Bildwissen und Tod

Dabei spielt das bildliche Wissen eine ganz wesentliche Rolle. Soziologische Studien (u.a. Ariès 1980, Hahn 1968, Elias 1982, Kellehear 2007) verweisen eben nicht nur auf die Medikalisierung des Todes sowie die Privatisierung und Tabuisierung in der Öffentlichkeit, sondern auch vor allem auf seine Ausweisung in spezialisierte Institutionen wie

das Krankenhaus oder das Bestattungsinstitut. Das heißt, die Gesellschaft bekommt ihre Toten kaum noch zu Angesicht.

Das Fernsehen spielt daher eine zentrale Rolle in der Darstellung von Toten. Wo sonst, außer im Fernsehen, können wir heute schon Tote sehen? Die Möglichkeiten beschränken sich auf bestimmte Institutionen wie Krankenhäuser und Bestattungsinstitute und sind für Individuen zumeist mit Trauer verbunden. Für neugierig interessierte Teile der Öffentlichkeit ist die einzige visuelle Quelle von Information das Fernsehen und natürlich seit Kurzem die Körperweltenausstellungen. Die schnelle Verfügbarkeit von Darstellungen von Toten im Fernsehen ist jedoch nahezu unbegrenzt. Jeden Tag zur Primetime können Millionen von Zuschauern die unterschiedlichsten Darstellungsformen von Toten sehen. Diese neuen Darstellungen von Leichen formen somit gesellschaftliche Vorstellungen über die Leiche.

Vor dem 21. Jahrhundert zeigten TV-Serien Tote meistens nur kurz am Tatort. Mit der Wende in das neue Jahrtausend und dem Aufkommen von Serien wie CSI oder Six Feet Under wandelte sich der Tote zur mehrfach einsetzbaren Figur im Handlungsverlauf. Er wird nicht mehr nur am Tatort gezeigt, sondern auch im Leichenschauhaus, in der Pathologie oder im Einbalsamierungsraum. Vor der Wende zum 21. Jahrhundert gab es nur eine Serie, die den Toten über die Tatortszene hinaus darstellte: Quincy, M.E. Bei der Analyse dieser Serie stellte sich jedoch heraus, dass während der Autopsieeinstellungen nur Quincy, nicht aber der Tote zu sehen ist. Diese Unsichtbarkeit hat sich in den neuen Serien nunmehr aufgehoben.

Untersuchungsmaterial und Methodik

Das Untersuchungsmaterial besteht aus den amerikanischen Serien: Six Feet Under, CSI Las Vegas, Crossing Jordan, Bones, Castle, NCIS, Dead like me, Pushing Daisies, Heroes, Dexter, Tru Calling, North Mission Road und Family Plots. Diese dreizehn neuen Serien wurden alle im 21. Jahrhundert produziert. Das Kriterium für die Auswahl der Serien war die Verbleibdauer des Toten im Mittelpunkt der Geschichte. Die Untersuchung basiert auf einer Methodentriangulation. Um die Breite des Materials gründlich analysieren zu können, wurde nicht nur mit der Bildanalyse, sondern auch mit der Filmanalyse gearbeitet. Zudem sind Experteninterviews durchgeführt und statistische Untersuchungen herangezogen worden.

Obwohl es in dieser Untersuchung um TV-Serien geht, wird das bewegte Bild erst dann wichtig, wenn die Totendarstellungen nicht in einem Bild eingefangen können, d.h., wenn jemand den toten Körper bewegt oder Teile des toten Körpers bewegt werden. Diese Szenen werden selten dargestellt, sie treten aber auf und deswegen wird für diese Szenen

auf die Filmsequenzanalyse zurückgegriffen. Für den Großteil der Bilder, cirka 5000 Screenshots, wurde die Bildanalyse von Stefan Müller-Doohm mit einem hermeneutisch strukturalen Interpretationszugang eingesetzt. Für dieses Verfahren wurde sich entschieden, weil die Toten überwiegend als unbewegte Objekte dargestellt werden und daher in Bilder eingefangen und analysiert werden können. Diese Zugangsweise hat die Datenmenge an Bildern nicht nur erheblich erhöht, sondern auch den Einsatz einer äußerst präzisen Bildanalyse ermöglicht.

Einige Ergebnisse

Wie können gegenwärtige mediale Körperbilder in Bezug auf Totendarstellungen charakterisiert werden?
Körperbilder verändern sich mit der Zeit und so verändern sich auch die medialen Toten und damit die Vorstellung von Toten, die unsere Gesellschaft durch das Fernsehen erhält. Mike Featherstone (2007) bekräftigte, dass die Konsumkultur das Individuum dazu drängt, gegen physischen Verfall zu kämpfen. Des Weiteren betont er, dass der Körper jugendlich, gesund und schön ansehbar sein sollte. In dieser Untersuchung konnten Merkmale ausgemacht werden, die sowohl bei lebenden als auch bei toten Figuren abgedeckt bzw. nicht gezeigt wurden. Diese Merkmale beinhalteten Zeichen des Alters oder von fehlender Hygiene, jegliche äußerlichen Unregelmäßigkeiten, aber auch körperliche Defizite, Unordnung oder Schmutz.
Es scheint, als ob die soziale Kontrolle über das Aussehen des Körpers den medialen Tod überlebt. Nicht nur der lebende, sondern auch der tote Körper hat sich den sozialen Regulierungen der gegenwärtigen Körperkultur zu verpflichten und den jugendlichen, gesunden und makellosen Körpernormen anzupassen. Es können also keine Unterschiede zwischen den Darstellungen der Toten und der Lebenden in Hinblick auf ihre Körper festgestellt werden. Lediglich tödliche Wunden und Autopsienarben zeigen den eigentlichen Status des toten Körpers an. Der tote Körper spiegelt demzufolge den zivilisierten lebenden Körper mit all seinen Darstellungstabus. Diese Darstellungscodes vermitteln eine neue Ästhetik des Toten. Sie folgen der Logik der Kunst (Menninghaus 1999), kombinieren Schönheit mit Ekel, Groteskem oder Abstoßendem und erschaffen somit den Topos des „ästhetisierten Toten". Das sind zum einen die schönen Toten mit hässlichen Wunden oder die nicht mehr identifizierbaren Toten, die als verwesende Haufen aus Haut, Knochen und Organen farbenfroh, nass glitzernd in einer hochstilisierten, blau schimmernden, Hightech-Pathologie ausgestellt werden.
Hier wird das Objekt des Ekels eingeschlossen in ästhetische Kontexte und so inszeniert, dass es, wenn nicht hübsch, dann aber mindestens doch in-

teressant aussieht. Solche Bilder und die korrespondierenden und nicht zu unterschätzenden künstlichen Geräusche lassen sich nicht im Dokumentarfilm wiederfinden. Alter und Tod, Krankheit und Tod, Unordnung und Tod sind Verbindungen, die dem Zuschauer nicht zugemutet werden wollen. Die schlaff herabhängenden und unkontrollierten Glieder, die deformierten oder verzerrten Gesichter, Bewegungen, die die Assoziation mit bloßen toten Fleischmassen provozieren könnten, werden genauso vermieden wie die Inszenierung natürlicher biologischer Prozesse.

Zusammengefasst: Die neuen TV-Serien zeigen tote Körper, die dem typischen medialen Körperbild entsprechen, nämlich steril und normiert und verstecken gleichzeitig die vielen unterschiedlichen Realitäten der Toten. Da jedoch stereotype Schönheit immer die Gefahr der Übersättigung und Abnutzung durch Monotonie birgt, werden neue künstliche, gegensätzliche Stimuli eingefügt. Der Ekel wird so dosiert und im Schönen aufgefangen, dass er erträglich bleibt und sich das Publikum nicht abwendet. In der Untersuchung konnten Abbildungsmodelle mit konventionalisierten Darstellungscodes sowie daraus abgeleitete Darstellungstabus vorgestellt werden. Diese neuen Darstellungscodes generieren einen neuen Topos von Totendarstellungen, nämlich die „ästhetisierten Toten“, aber auch „ästhetisiertes Totes“.

Literaturverzeichnis

Ariès, Philippe (1980): Geschichte des Todes, München und Wien: Hanser.

Elias, Norbert (1982): Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Featherstone, Mike (2007): Consumer culture and postmodernism. London: Sage.

Kellehear, Allan (2007): A Social History of Dying. Cambridge: University Press.

Hahn, Alois (1968): Einstellungen zum Tod und ihre soziale Bedingtheit. Eine soziologische Untersuchung. Stuttgart: Enke.

Menninghaus, Winfried (1999): Ekel. Theorie und Geschichte einer starken Empfindung. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Menninghaus, Winfried (2003): Das Versprechen der Schönheit. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Müller-Doohm, Stefan (1993): Visuelles Verstehen – Konzepte kultursoziologischer Bildhermeneutik. In: Jung, Thomas/Müller-Doohm, Stefan (Hrsg.) „Wirklichkeit“ im Deutungsprozess. Verstehen und Methoden in den Kultur- und Sozialwissenschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Müller-Doohm, Stefan (1997): Bildinterpretation als struktural-hermeneutische Symbolanalyse. In: Hitzler, Ronald/Honer, Anne (Hrsg.): Sozialwissenschaftliche Hermeneutik. Eine Einführung. Opladen: Leske & Budrich.

Zur Autorin

Tina Weber, Dr. phil., 31, studierte Sozialwissenschaften an der Universität Rostock, an der University of Stellenbosch (Südafrika) und an der FU und HU Berlin. Im Jahr 2010 promovierte sie zum Thema „Drop Dead Gorgeous - Representations of Corpses in American TV Shows”. Derzeit ist sie angestellt im Drittmittelprojekt „Transmortalität“ an der TU Berlin im Institut für Soziologie (www.todundtoterkoerper.eu). Ihre wissenschaftlichen Interessengebiete liegen in der Thanato-, Religions- und Filmsoziologie.

Die interaktive Sterblichkeit der Dinge

Eine Projektarbeit zum Deutungsverlust von Zeichensystemen anhand der sozialen Situation einer Ampelüberquerung

von Jakob Seelig und Maria Muck



In dem Forschungsprojekt wurde das Ampelüberquerungsverhalten von Fußgängern untersucht. Die These, dass der Anteil von Rotgängern durch eine einzige bei Rot überquerende Person signifikant verändert wird, wurde durch ein Krisenexperiment mit einem „Vorläufer" als kontrollierte unabhängige Einflussvariable getestet.
Der Anteil der Rotgänger bei der gesamten Testgruppe stieg um 10% im Vergleich zur Kontrollgruppe, was keine signifikante Abhängigkeit zwischen Vorläuferstimulus und Überquerungsverhalten bewies. Jedoch konnte ein signifikanter Einfluss auf Personen, die in der entgegengesetzten Richtung des Vorläufers die Straße überquerten, festgestellt werden. In dieser Gruppe verdoppelte sich der Rotgängeranteil.
Im Rahmen des Symbolischen Interaktionismus führen die Ergebnisse zu der These, dass die Vorläufergeste die Bedeutung des Lichtfarbensymbols verändert und dadurch antinormatives Verhalten von Fußgängern bewirken kann. Jedoch gibt das Lichtfarbensymbol die gewohnte Richtung der Wahrnehmung von Symbolen an (von der entgegengesetzten Straßenseite). Das hat zur Folge, dass auch nur die Vorläufergesten von der entgegengesetzten Seite eine signifikante Wirkung hatten. Dieses Konzept wurde mit dem Begriff der Deutungsparameter beschrieben, welche von Zeichensystemen festgelegt werden. Innerhalb dieser Deutungsparameter können durch antinormative Gesten aus alten Zeichensystemen neue Deutungsmuster geboren werden.

René steht an einer Ampel. Eigentlich eine unbedeutsame, geradezu banale Situation. In ein paar Minuten trifft er sich mit Freunden im Kino. Es scheint schon ziemlich lange Rot zu sein, die anderen warten wahrscheinlich schon auf ihn. Er hat zwei Möglichkeiten und beide sind uns vertraut. René schaut auf den Verkehr, der gar nicht so stark ist. Doch es wird bestimmt bald Grün, so viel Zeit hat er noch. Da tritt der Mann neben ihm plötzlich auf die Straße und geht über die Kreuzung, ein Junge mit Handy folgt. René blickt wieder auf die rote Ampel, dann noch einmal die Straße hinauf; er sieht, dass im Moment keine Autos kommen, und überquert die Straße.
Hier präsentieren sich zwei unterschiedliche Seiten von René. Einmal der René, der wartet, bis die Ampel grün wird, und einmal derjenige, der doch bei Rot überquert. Worauf ist diese Änderung zurückzuführen? Man könnte die These formulieren, dass die Bedeutung eines Zeichensystems aussterben kann, wenn Gesten einen entgegenwirkenden Inhalt vermitteln. Doch wie realistisch ist diese Annahme? Denn werden gesellschaftliche Symbole tatsächlich vollständig vernichtet, d.h. verliert das rote Warnsignals durch normwidriges

Handeln automatisch seine Relevanz? Wenn wir nicht vom völligen Nutzlos-Werden von Symbolen ausgehen, kommen wir zu einer Fragestellung, die in diesem Fall angemessener erscheint: Inwieweit beeinflusst normwidriges Handeln die Deutungsprozesse von Menschen und ruft ein von der Norm abweichendes Verhalten hervor? Des Weiteren ist es interessant, die Bedingungen für ein solches Handeln zu bestimmen. Bedeutet zudem Abweichung von formellen Normen Chaos und Regellosigkeit oder folgt auch der Regelbruch bestimmten Regeln? Dieser Problemstellung soll im Folgenden mithilfe des Analyseinstruments einer Beobachtung genauer untersucht werden.

Theorierahmen

Um die geschilderte Szene zu verstehen, eignet sich der Symbolische Interaktionismus als theoretischer Ausgangspunkt. Bei einer städtischen Ampelüberquerung handelt es sich um eine soziale Situation, in der physische Objekte (Ampellichter, Zebrastreifen, vorbeifahrende Autos) Zeichensysteme darstellen, welche die für ein Individuum zukünftigen Handlungspotenziale beinhalten (Helle 2001: 31). Im Fall der Ampellichter sind die Handlungspotenziale in hohem Maße durch Sozialisationsprozesse geprägt und von Normen geregelt. Offiziell gilt das Überqueren einer Straße, welche mit einer Ampel ausgestattet ist, bei Rot als gefährlich und stellt eine Straftat dar. Im Kindergarten, in der Schule und von den Eltern wird von frühster Kindheit an dieses Gesetz vermittelt. Es kann als eine gesellschaftlich anerkannte Norm bezeichnet werden. Man denke an das Kinderlied von Rolf Zuckowski: „Bei Rot halt an und denk daran, bei Grün da darfst du gehen."

Hinzu kommen aber auch Interaktionspartner in Form jener Menschen, die zum gleichen Zeitpunkt an der Ampel stehen. Menschen projizieren persönliche Gefühle, Erfahrungen und Aktivitäten auf symbolische und atmosphärische Merkmale eines Ortes. Räume entwickeln so eine assoziative Kraft (Klamt 2007: 36). Die Handlungen von anderen Menschen konfrontieren das Individuum mit Handlungssymbolen oder Gesten. Gesten werden von George Herbert Mead definiert als „jede wahrnehmbare Äußerung oder Bewegung, die einem Interaktionspartner anzeigt, welche inneren Erfahrungen der andere macht oder welche Absichten er verfolgt" (Helle 2001: 72). Auf diese Weise wird eine gemeinsame Orientierung entwickelt und erhalten, welche zu dem Verhalten eines Individuums an einer Ampel beiträgt.

Welcher dieser beiden Einflüsse ist nun der ausschlaggebende? Haben die physischen Zeichensysteme eine unveränderliche objektive Existenz oder können sie durch Gesten neu gedeutet werden? Für Ersteres plädiert William James, indem er der Welt der Sinne die Rangord-

nung der höchsten Realität zuschreibt (ebd.: 158). Eine Begründung dieser Annahme lieferte 1928 schon Hans Freyer in seinem Werk „Theorie des objektiven Geistes". Für ihn zeichnet sich die gegenständliche Welt durch eine größere zeitliche Kontinuität und räumlich weiter verbreitetes Vorhandensein gegenüber den subjektiven Handlungsdeutungen aus (Freyer 1928: 22).

Diese Deutungshoheit der Zeichensysteme wird von Mead infrage gestellt. Er argumentiert, dass Gegenstände erst durch soziale Erfahrungen zu „Dingen", also zu Druck ausübenden Symbolen werden (Joas 2006: 181). Ähnlich positionieren sich William Thomas und Florian Znaniecki mit ihrer Aussage, dass ein Individuum zwar ein Produkt seiner gegenständlichen Umwelt ist, diese jedoch durch sein Handeln auch beeinflusst (vgl. Thomas/Znaniecki. 1966: 31).

Aus diesen beiden Positionen ergibt sich die zentrale Fragestellung der vorliegenden Arbeit: Kann die Bedeutung eines Zeichensystems aussterben, wenn Gesten einen entgegenwirkenden Inhalt vermitteln?

Methodik

Um der Forschungsfrage quantitativ nachzugehen, wurde eine empirische Feldstudie in Form eines Krisenexperiments in Verbindung mit einer nicht-teilnehmenden Beobachtung durchgeführt. Zentraler Aspekt eines Krisenexperiments ist die systematische Störung der Alltagsroutine durch eine Reizkonstellation (für eine ausführliche Definition vgl. Haft/Kordes 1984: 440-444). Für eine messbare Beobachtung wurde der Begriff der Zeichensysteme auf das Ampellicht eingegrenzt. Die Gesten wurden als das Handeln eines einzelnen, bei Rot überquerenden, „Vorläufers" operationalisiert. Ort der Beobachtung war der Fußgängerübergang der Walpurgisstraße über die St. Petersburgerstraße in Dresden (Abb. 1). Diese Forschungsstelle bot sich durch ihre hohe, aber noch überschaubare Anzahl der Fußgänger, das Nichtvorhandensein des störenden Einflusses einer kreuzenden Straße sowie der gut platzierten und kaum bemerkbaren Beobachtungsposi-

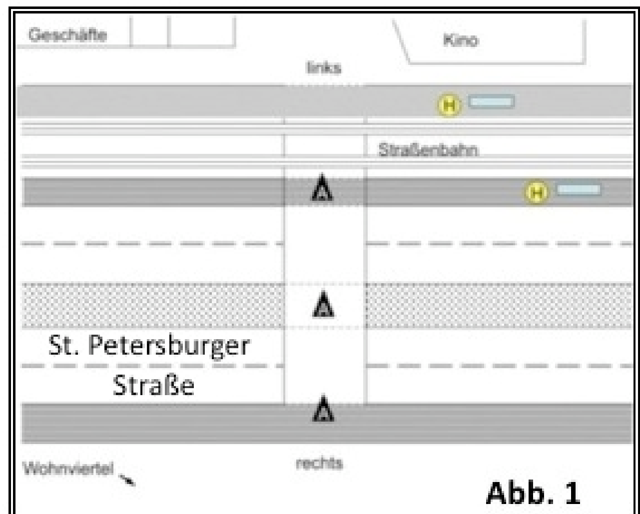


Abb. 1

tion eines nahe gelegenen Wohnheims an. Um die Randbedingungen möglichst konstant zu halten, wurden die Beobachtungen stets dienstags zwischen 18 und 20 Uhr durchgeführt. Durch den gewählten Zeitraum zum Feierabend wurden u.a. ältere Ehepaare, werktags Arbeitende sowie Jugendliche in die Beobachtung aufgenommen. Auf diese Weise sollte eine möglichst hohe Repräsentativität erreicht werden.

In dem Zeitraum vom 03. zum 17. Mai 2011 wurde ein Pretest durchgeführt, um das unbeeinflusste Überquerungsverhalten zu beobachten. Folgende Merkmale der überquerenden Personen wurden festgehalten: Geschlecht, Anzahl primärer Begleitpersonen (Paare, Familien, Freundesgruppen), Anzahl sekundärer Begleitpersonen (Gesamtanzahl der wartenden Personen), geschätztes Alter, Richtung der Überquerung, Lichtfarbe der Fußgängerampel bei Überquerung und Stärke des Verkehrs bei Rotüberquerungen. Eine Überquerung wurde definiert als jener Moment, in dem ein Fußgänger den ersten Schritt auf die Straße innerhalb von zehn Metern Entfernung zu dem Zebrastreifen macht, ohne später umzukehren. Radfahrer sowie jegliche Personen ohne vollständige Selbstbestimmung (Kinderwagen, geschobene Rollstuhlfahrer etc.) wurden nicht festgehalten.

Der Pretest ergab, dass insgesamt 35,8% der beobachteten Personen den Fußgängerübergang bei Rot überquerten. Des Weiteren konnte festgestellt werden, dass die Wahrscheinlichkeit eines Mannes, bei Rot zu überqueren, signifikant höher lag als bei Frauen (Abb. 2). Als einzige sonstige Variable, von der die Lichtfarbe bei Überquerung signifikant abhängig war, stellte sich die Stärke des Verkehrs bei Rotüberquerungen heraus. Diese Variable entfiel allerdings aus der endgültigen Beobachtung, da die Aufzeichnung dieses Merkmals mit 0,26 ei-

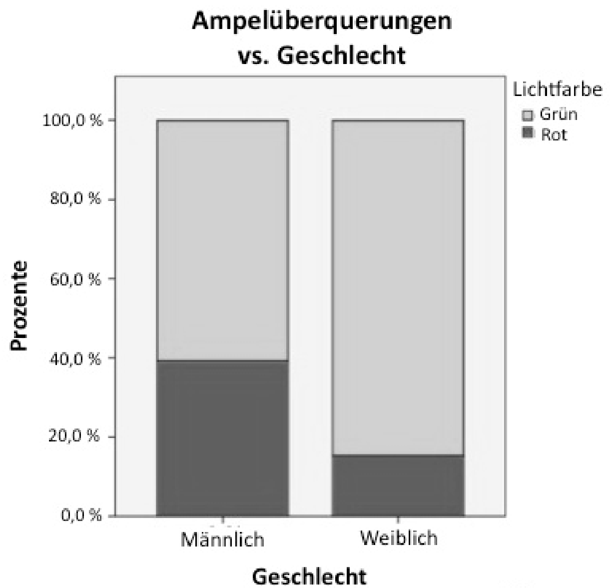


Abb. 2

nen extrem geringen Reliabilitätskoeffizienten nach Holsti aufwies. Mithilfe des Holsti-Koeffizienten wird die Reliabilität von Variablen gemessen. Er überprüft, ob die Protokollierung bei verschiedenen Beobachtern übereinstimmt, um fehlerhafte oder unklar definierte Vorgehensweisen zu vermeiden (für eine ausführliche Beschreibung vgl. Kolb 2004: 335-353). Die niedrige Reliabilität kann auf die qualitative Definition und auf die ungenauen Kategorien der Variablen zurückgeführt werden. Auch das Altersmerkmal fiel aus der endgültigen Beobachtung heraus, da es nur eine Reliabilität von 0,51 nachwies. Durch den Ausschluss dieser beiden Kategorien stieg die Gesamtreliabilität der festgehaltenen Merkmale von 0,71 auf 0,92.

Die Hauptbeobachtung wurde zwischen dem 09. und 23. August 2011 durchgeführt. Bis auf Verkehrsstärke und Alter blieben die festgehaltenen Merkmale unverändert. Zusätzlich eingeführt wurde die unabhängige kontrollierte Einflussvariable eines einzelnen, bei Rot überquerendem „Vorläufers". Die Variable bestand darin, dass ein Mitglied des Forschungsteams sich zu einer an der Ampel wartenden Person oder Gruppe stellte, auf den Verkehr schaute und bei Rot die Straße überquerte. Der Stimulus wurde, soweit es unter Feldbedingungen möglich ist, bei jeder Ausführung gleichgehalten. Als von der Einflussvariable betroffen galten diejenigen Personen, welche schon vor der Vorläuferüberquerung an der Ampel standen, aber erst nach dem Vorläufer selbst überquerten. Es erfolgt eine Differenzierung zwischen der Kontrollgruppe unbeeinflusster Probanden, den „direkt" beeinflussten Probanden (von derselben Seite wie der Vorläufer überquerend) und den „indirekt" beeinflussten Probanden (von der entgegengesetzten Seite kommend). Insgesamt wurden 202 Fußgänger beobachtet.

Datenanalyse

Die Kontrollgruppe der unbeeinflussten Probanden wies eine Rotgängerquote von 32,7% auf. Bei den von einem Vorläufer beeinflussten Probanden stieg der Anteil auf 42,9%. Die Steigerung um 10% konnte jedoch (bei einem Signifikanzniveau von 0,05) nicht als signifikant abhängig von dem Vorläufereinfluss bewiesen werden.

Eine Analyse mit Rücksicht auf die differenzierten Einflüsse ergibt weitere Resultate. Unter den Probanden der direkt beeinflussten Gruppe ergab sich ebenfalls keine signifikante Veränderung. Bei indirektem Einfluss jedoch überquerten 68,3% der Probanden die Straße bei Rot. Dies belegt eine klar signifikante Abhängigkeit zwischen dem indirekten Vorläufereinfluss und der Lichtfarbe bei Überquerung. (Abb. 3) Die von der entgegengesetzten Richtung überquerenden Personen als „indirekt beeinflusst" zu beschreiben war also eine Fehlbezeichnung, da in diesem Fall der

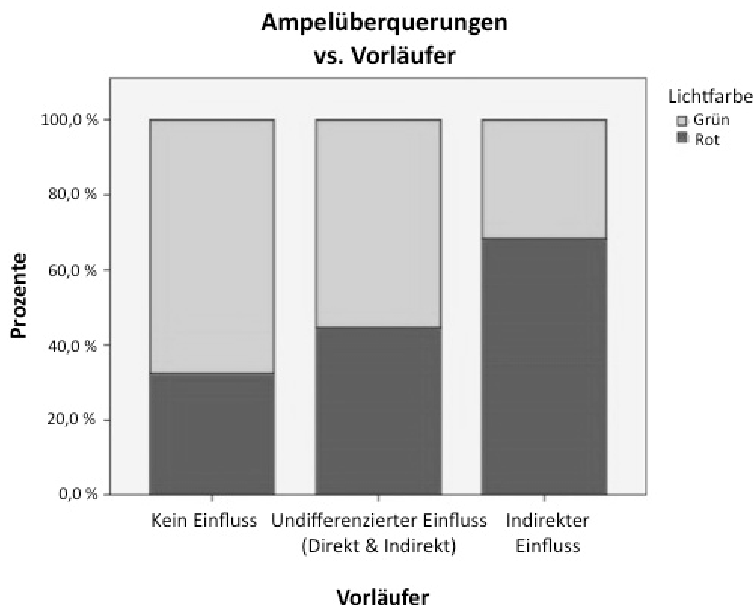


Abb. 3

Vorläufer eine unmittelbare Auswirkung auf die Probanden hatte.

Das Geschlecht spielte, wie durch die Pretest-Beobachtung erwartet, eine erhebliche Rolle. Die Wahrscheinlichkeit, dass eine Frau bei Rot überquerte, lag bei 30,2%. Bei Männern stieg die Anzahl auf 45,8%. Die Werte sind unabhängig von jeweiligen Begleitpersonen. Diese signifikante Veränderung spiegelt sich in der beeinflussten wie der unbeeinflussten Probandengruppe wieder. In der indirekt beeinflussten Gruppe ist der prozentuale Anteil von männlichen Rotgängern sogar fast doppelt so hoch wie der von weiblichen.

Die Zielrichtung der Überquerung stellte die Möglichkeit einer weiteren Einflussgröße dar. Auf der linken Seite der Ampelüberquerung befinden sich eine Straßenbahnhaltestelle, ein Kino und eine Einkaufsmeile, während die rechte Seite hauptsächlich durch ein Wohngebiet gekennzeichnet ist.

Dies berücksichtigend bestand die Hypothese, dass Personen, welche von rechts überqueren, mehr Anreize für eine möglichst baldige Straßenüberquerung bei Rot haben und dadurch ihre Deutungs- und Handlungsschemata anders geprägt werden. Empirisch belegbar war diese Hypothese jedoch nicht, da sich die Verteilung der Rot-Überquerungen zwischen beiden Zielrichtungen als nahezu identisch erwies.

Eine weitere Hypothese war, dass die von rechts kommenden Fußgänger eher von einem Vorläufer beeinflussbar sind.

Dieser Gedanke beruht auf Meads Konzept der selektiven Wahrnehmung. Er argumentiert, dass Menschen nicht automatisch auf jeden Stimulus reagieren,

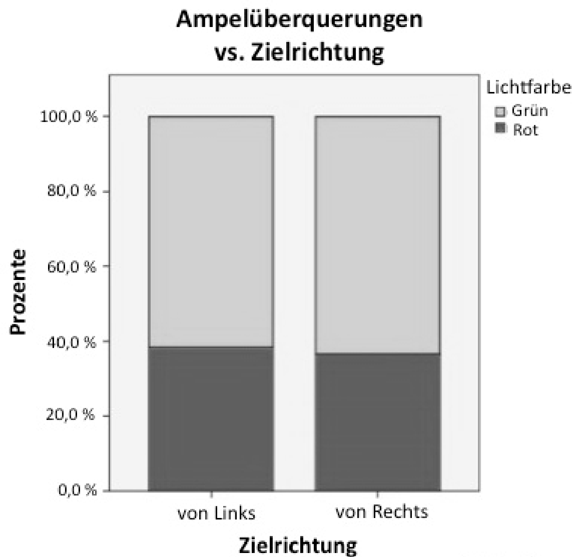


Abb. 4

sondern sich durchweg und unbewusst die Stimuli auswählen, welche ihnen die Befriedigung der erwünschten Ziele erleichtern (Mead 1972: 389f.). Angewandt auf die Ampelsituation würde das bedeuten, dass jene Personen, die von rechts überqueren, (vor allem wegen Zeitdruck) eine höhere Bereitschaft haben, den Stimuli des Vorläufers anzunehmen und in ihren Handlungsprozess zu überführen. Empirisch war die Hypothese im Rahmen dieser Beobachtung anhand der fast identischen Verteilungen der Rotüberquerer jedoch nicht belegbar (Abb. 4).

Fazit

Da der Einfluss des Vorläufers keine signifikante Veränderung im allgemeinen Überquerungsverhalten erzeugte, ist darauf zu schließen, dass Zeichensysteme doch eine feste Stellung in unserem Alltagshandeln einnehmen. Das sozialisierte Deutungsschema einer Fußgängerampel als normregulierendes Zeichen kann nicht ohne Weiteres durch normenwidriges Handeln verworfen werden. Jedoch verliert es unter bestimmten Bedingungen sein Deutungsmonopol. Durch die Rotüberquerung eines einzigen Vorläufers aus der entgegengesetzten Richtung wurde der Anteil von Personen, die bei Rot überquerten, mehr als verdoppelt. In diesem Fall verringert also eine Geste den Deutungsdruck des vorhandenen Zeichensystems.
Dazu ist zu bemerken, dass der Einfluss bei Männern weitaus stärker ausgeprägt ist als bei Frauen. Das kann einerseits daran liegen, dass in dieser Ausführung des Experiments der Vorläufer ebenfalls männlich war. Es ist daher möglich, dass zwischen gleichgeschlechtlichen Ampelüberquerern eine gewisse Affinität entsteht, welche dazu führt, eine Geste eher ins eigene Handeln umzusetzen. Anderseits kann eine selektive Wahrnehmung vorhanden sein, da auch unbeeinflusste Männer be-

reits eine signifikant höhere Wahrscheinlichkeit aufweisen, bei Rot zu überqueren, als Frauen und diese Wahrscheinlichkeit durch den Vorläufereinfluss lediglich verstärkt wurde.

Warum aber wird der Vorläufereinfluss am ehesten aufgenommen, wenn er von der anderen Straßenseite kommt? Ein erster Ansatz, dieses Phänomen zu deuten, ist, dass die indirekt beeinflussten Personen den Vorläufer schneller wahrnehmen können. Da sie ohnehin schon in seine Richtung blicken, haben sie mehr Zeit, den Stimulus zu empfangen, unmittelbar auf diesen zu reagieren und danach zu handeln. Da die Wahrnehmungszeit insgesamt jedoch von beiden Seiten aus sehr ähnlich ist, erscheint diese Hypothese nicht plausibel. Mit höherer Wahrscheinlichkeit ist es darauf zurückzuführen, dass der Stimulus des Vorläufers aus derselben Richtung wie der gewohnte Stimulus des Ampellichts kommt. Der indirekte Einfluss liegt also innerhalb des gewohnten Wahrnehmungsrahmens des Ampellichts. Die Geste kann somit einen gleichen oder stärkeren Einfluss auf das Überquerungsverhalten ausüben als das Ampellicht selbst (Abb. 5).

Diese Erkenntnis führt zu der These, dass es in sozialen Situationen bestimmte Deutungsparameter gibt, welche die gewohnten Prozesse der Symbolwahrnehmung festlegen. Jene Parameter sind von Zeichensystemen geprägt. Außerhalb der Deutungsparameter haben Gesten eine sehr geringe Wahrscheinlichkeit, die Deutung von Zeichensystemen zu beeinflussen. Wenn sich Gesten jedoch innerhalb der Deutungsparameter vollziehen, haben sie die Möglichkeit, die sozialisierten Deutungsprozesse zu ändern. Normwidriges Handeln bricht dann das Deutungsmonopol des Zeichensystems und legt somit neue Handlungsoptionen offen. Anhand solcher abweichenden Gesten entstehen neue Regeln des Regelbruchs, wodurch auch ganz alltägliches Leben verändert werden kann.

Fortsetzungsmöglichkeiten

Die Einflussgröße der Verkehrsstärke wurde wegen methodischer Mängel in dieser Untersuchung unzureichend behandelt. Es scheint jedoch ein wichtiges Merkmal zu sein; möglicherweise als Hintergrundvariable für die Wahrnehmung des Vorläuferstimulus. Um dies zu untersuchen, könnte in einer weiterführenden Beobachtung der Studie eine quantitative Messung der Verkehrsstärke – zum Beispiel in Abstand von je einer Minute und in der Einheit Autos/Sekunde – gleichzeitig mit der übrigen Beobachtung durchgeführt werden.. Die Werte der Verkehrsstärke würden in der Folge den Probanden zeitlich zugeordnet werden, um die Variable rekonstruktiv festzuhalten.

Eine weitere wichtige Ergänzung der Studie wäre ein begleitender qualitativer Forschungsteil. Offene Interviews

und qualitative Fragebögen eröffnen die Möglichkeit, die Wahrnehmungs- und Deutungsprozesse der Ampelüberquerer zu rekonstruieren. Informationsbedarf besteht unter anderem darin, in welchem Maß der Vorläufer wahrgenommen wird, ob das Geschlecht des Vorläufers eine Rolle spielte und (besonders bei Rotgängern) ob sich der Einfluss auf das Überquerungsverhalten eines Individuums bewusst auswirkt. Solche Verfahren implizieren zwar weitere methodische Schwierigkeiten, wären aber gleichzeitig wertvolle Ansätze zum Verständnis der Ampelsituation.

Literaturverzeichnis

Benkel, Thorsten (2010): Das Frankfurter Banhofsviertel. Devianz im öffentlichen Raum. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
Cicourel, Aaron Victor (1973): Cognitive sociology. Language and meaning in social interaction. Hardmondsworth: Penguin Books.
Freyer, Hans (1928): Theorie des objektiven Geistes. Leipzig: B.G. Teubner Verlag.
Goffman, Erving (1971): Verhalten in sozialen Situationen. Strukturen und Regeln der Interaktion im öffentlichen Raum. Gütersloh: Bertelsmann Verlag.
Haft, Henning/ *Kordes*, Hagen (Hrsg.) (1984): Methoden der Erziehungs- und Bildungsforschung. Stuttgart: Klett-Cotta Verlag.
Helle, Horst Jürgen (2001): Theorie der Symbolischen Interaktion. Ein Beitrag zum Verstehenden Ansatz in Soziologie und Sozialphsychologie. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 3 überarb. Auflage.
Joas, Hans (2006): George Herbert Mead. 1863 - 1931. In: Kaesler, Dirk (Hrsg.): Klassiker der Soziologie. Band I. Von Auguste Comte bis Alfred Schütz. München: Verlag C.H. Beck, 5. überarb. u. akt. Auflage, S. 171-189.
Klamt, Martin (2007): Verortete Normen. Öffentliche Räume, Normen, Kontrolle und Verhalten. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
Kolb, Steffen (2004): Verlässlichkeit von Inhaltsanalysedaten - Reliabilitätstest, Errechnen und Interpretieren von Reliabilitätskoeffizienten für mehr als zwei Codierer. In: Medien & Kommunikationswissenschaft 52 (2004), Nr. 3, S. 335-354.
Mead, George H. (1964): Cooley's Contribution to American Social Thought. Chicago: Univ. of Chicago Press.
Mead, George H. (ed. M.H. Moore) (1972): Movements of Thought in the Nineteenth Century. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Zu den Autor_innen

Jakob Seelig, 20, studiert im 3. FS Soziologie (Bachelor) an der Technischen Universität Dresden. Zu seinen Interessensgebieten gehören: Handlungstheorien, empirische Methodik und politische Systeme.

Maria Muck, 20, studiert im 3. FS Politikwissenschaften (Bachelor) an der Technischen Universität Dresden. Zu ihren Interessensgebieten gehören: politische Theorie und Ideengeschichte sowie Ethnomethodologie.



© Michael Grabscheit/PIXELIO

Die wahre Kultur zeichnet sich durch ihre Banalität aus

Interview mit Prof. Michel Maffesoli, Professor für Soziologie an der Pariser Universität Sorbonne und Leiter des Zentrums für Studien des Aktuellen und Alltäglichen (CEAQ).

geführt von Benjamin Lipp am 29. Juni 2011

Benjamin Lipp: Die Soziologie hat sich stets mit großen Fragen beschäftigt: mit der Gesellschaft im Allgemeinen, mit dem Kampf der Klassen, neuerdings mit Globalisierung. Sie dagegen fordern einen „sensualisme locale“: Sie interessieren sich vielmehr für das feine Spiel der Gesten, für das Gerede der Kneipen, für die Begegnungen auf der Straße, kurz: für das Alltägliche. Was verstehen Sie unter einer Soziologie des Alltäglichen?

Michel Maffesoli: Zunächst würde ich sagen, dass jeder Soziologe eine bestimmte Obsession hat. Meine ist es, zu sagen, dass sich die wahre Kultur gerade durch ihre große Banalität auszeichnet: Sie besteht im Wohnen, im Essen, im Sich-Kleiden. Vor 40 Jahren war dies meine Intuition und die erste Idee einer Soziologie des Alltags. Die zweite ist die folgende: Ich war junger Wissenschaftler an der Universität in Grenoble, als man mit den großen, marxistischen Kategorien arbeitete, welche zu der Zeit wichtig und präsent waren, vor allem in der Soziologie. Genauer gesagt, arbeitete man mit der Idee der Entfremdung, die zeigte, dass neben der ökonomischen Ausbeutung auch das alltägliche Leben entfremdet war. Eine Idee, die vor allem von dem Philosophen Georg Lukács entwickelt wurde, der in Frankreich einen großen Einfluss hatte. Basierend auf dieser Idee der Entfremdung untersuchte ich also, wie viele meiner Generation, das soziale Leben. Hier war die Intuition jene, dass es – gewiss – ökonomische Ausbeutung und Entfremdung gab, dass jedoch – auf lange Sicht – auch so etwas wie ein Fortbestehen existierte. Die Fortdauer sozialen Seins. Meine Hypothese war es also, zu sagen: Wenn man es schafft fortzubestehen, trotz der ökonomischen Belastungen, trotz der Ausbeutung und Entfremdung, dann ist dem so, weil es einen Ort gibt, an dem man zu [Ferdinand, B.L.] Tönnies kommt: zum alltäglichen Leben. Dritter Punkt: In seinem Buch „Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre“ [posthum erschienen; B.L.] formuliert Max Weber, die Soziologie solle sich auf der Höhe des Alltags befinden. Ich denke, dass in diesem Paradox eine sehr reiche Idee Webers steckt, nämlich zu sagen, dass man als Soziologe wissen und lernen muss, sich zu bücken, um verstehen zu können.

L.: Jenseits des alltäglichen Lebens interessieren Sie sich auch für Ereignisse, die man eher als außergewöhnlich denn alltäglich bezeichnen würde: Musik-Festivals, Volksfeste und Orgien. Sind solche Ereignisse in Ihren Augen wirklich außergewöhnlich oder einfach eine andere Form des Alltäglichen?

M.: Ich gebe Ihnen zwei Antworten. Eine empirische und eine weitere, etwas theoretischere. Empirisch gesehen würde ich sagen, ist es ein methodologisches Problem. Es ist interessant, wenn man

ein Phänomen verstehen will, seinen Paroxysmus zu betrachten. Die Idee des Paroxystischen ist schlussendlich die der Karikatur. Was bedeutet eine Karikatur im etymologischen Sinne? Es bedeutet zu karikieren, das heißt, das „sehr" zu unterstreichen und aufzuladen. Ein Karikaturist wird mir eine große Nase zeichnen, etwas, was ich nicht in meinem alltäglichen Leben sehen will, aber ich habe eine große Nase. Der Karikaturist wird also auf einer Realität bestehen, die zwar existiert, welche ich aber aufgrund eines Prozesses der Verneinung nicht sehen will. Deshalb sage ich oft, dass es am Bild der Karikatur für uns Soziologen interessant ist, paroxystische Formen zu betrachten, auch wenn sie nicht immer real vorhanden sind. Das, was uns als etwas Großes angedeutet ist, erlaubt es, das Kleine zu verstehen. Dies ist wiederum eine Weber'sche Idee, jene des Idealtyps. Zweitens: meine etwas theoretischere Antwort, die in der Einsicht besteht, dass meine Soziologie nicht sehr durkheimianisch ist, obwohl ich an der Sorbonne den ehemaligen Lehrstuhl von Durkheim besetze. Trotzdem wurde ich dazu gebracht, ein Vorwort für eine Taschenbuch-Edition seines Buches „Die elementaren Formen des religiösen Lebens" zu verfassen. In diesem Buch analysiert Durkheim die berühmten Korrobori-Feste australischer Stämme. In dem Kapitel über diese Feste zeigt er die Wichtigkeit der Erregung und des Exzesses: Er beschreibt den kollektiven Sex, die ritualisierte Gewalt und die Einnahme von Drogen bei diesen Festen. Er entwickelt dort ein Konzept der Erregung, welches zeigt, dass sich die Gemeinschaft in jenem Moment des Exzesses strukturiert. Es sind also wiederum die paroxystischen Phänomene der Erregung, die man nicht immer finden kann, die jedoch eine Art und Weise darstellen, das alltägliche Leben zu verstehen.

L.: Ein Aspekt Ihres Werkes ist es auch, dass Individuen im Alltag nicht nach einer Rationalität oder nach rationaler Wahl handeln. In Ihren Augen handeln sie vielmehr affektiv. Auf der anderen Seite habe ich den Eindruck, dass Sie nicht verneinen, dass dort eine gewisse Rationalität vorhanden ist, beispielsweise im Falle der Organisation von Festivals. Genauer gesagt, sehen Sie dort so etwas wie eine „organisation vivace", eine lebendige Organisation.

M.: Eine erste, etwas philosophische Antwort: Jeder Soziologe hat seine Vorannahmen, noch vor aller Theorie. Ich selbst war immer interessiert am Denken Nietzsches, insbesondere an seiner Lebensphilosophie, die in Deutschland gut vertreten ist, zum Beispiel durch Simmel und Weber. Dem ist in Frankreich nicht so, lässt man einmal Henri Bergson außer Acht. Dort hegt man ein gewisses Misstrauen gegenüber einer Philosophie des Lebens und hält sie für

romantisch, ein wenig deutsch. Ich hingegen war beeinflusst von diesem deutschen Denken, von dieser Philosophie des Lebens. Voilà meine erste, philosophische Vorannahme: Zuallererst ist das Leben, das soziale, alltägliche Leben. Hierauf setze ich meinen Schwerpunkt. Zweitens: Man kann an diese lebendigen, lebhaften und vitalistischen Phänomene auf eine Art und Weise herangehen, die nicht unbedingt irrational sein muss. Dabei stütze ich mich vor allem auf zwei Autoren, die ich viel während meiner Jugend gelesen habe. Einerseits ist das Max Weber: Er zeigt, dass ein Phänomen nicht rational sein kann, dabei aber nicht unbedingt irrational sein muss. Es hat seine eigene Rationalität. Zum Beispiel nehme man jene jugendlichen, sexuellen oder gewaltsamen Praktiken aus den Banlieues. Diese entsprechen zwar nicht der bürgerlichen Rationalität oder der etablierten Moral, sie besitzen aber eine interne Rationalität. Man kann also etwas Irrationales rational denken. Der andere Autor ist Vilfredo Pareto, ein italienisch-schweizerischer Soziologe der Lausanner Schule. Dieser zeigt gut, wie Phänomene zwar nicht logisch sind, aber trotzdem eine innere Logik haben können – dieselbe Position wie bei Weber also. Ich selbst habe mich von dieser Idee inspirieren lassen, nämlich zu sagen, dass der Großteil sozialen Verhaltens seine Logik weniger aus der kapitalistischen oder marktwirtschaftlichen Ideologie bezieht, denn vielmehr aus der Logik der Gruppe, der Bande, des Stammes. Es handelt sich um das, was ich in einem meiner Bücher „Éloge de la raison sensible“ („Lobrede auf die sensible Vernunft“) als die Verbindung zwischen Vernunft und Sinn beschreibe. Es ist genau dieses Oxymoron der sensiblen Vernunft, das besagt, dass man, vielmehr als nur einfach rationalistisch zu denken, beides vorfinden kann: Vernunft und Sinn, d. h. auch Emotion und Leidenschaft.

L.: In Ihrem Werk nimmt der Begriff des Stammes eine wichtige Rolle ein. Der Stamm stellt für Sie eine Form der Vergemeinschaftung dar, welche ein zentrales Merkmal der Postmoderne ist. Sie benutzen also einen vormodernen Begriff, um ein postmodernes Phänomen zu beschreiben: Ist die Postmoderne in Ihren Augen also eine Wiederkehr der Vormoderne?

M.: Das ist ein weites Feld… In vielen meiner Bücher habe ich gezeigt, dass die Postmoderne im Endeffekt eine „Reprise“ von vormodernen Elementen ist. Ich sage mit Absicht „Reprise“, weil dies nicht auf dem selben Niveau geschieht. Um es kurz zu sagen: Meine Definition der Postmoderne ist die Synergie von Archaischem und technischer Entwicklung. Synergie bedeutet Übersetzung von Effekten zwischen Archaischem und dem Internet. Um es noch ein wenig

einfacher zu formulieren, bedeutet es: der Stamm plus das Internet. Dort kann man erkennen, wie auf gemeinschaftlichen Internetseiten, in Diskussionsforen und Blogs eine tribalistische Vergemeinschaftung sichtbar wird. Was bedeutet das, ein Stamm? Es handelt sich natürlich nicht um einen primitiven Stamm in einer primitiven Gesellschaft. Ein Stamm ist ganz einfach das Teilen eines sexuellen, musikalischen oder sportlichen Geschmacks.

L.: Man könnte also auch „Milieu“ oder „Kultur“ dazu sagen?

M.: Ich bevorzuge, Geschmack zu sagen, weil es basaler ist, beinahe ein bisschen vulgär. Sie können ganz einfach sagen: „Sie haben diesen Geschmack, ich habe jenen“, das heißt, man mag etwas oder man mag etwas nicht. Und im Grunde war das auch die soziologische Idee vom Begriff der Gemeinschaft, wenn man sich an Ferdinand Tönnies’ Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft erinnert. Ich selbst setze meinen Schwerpunkt auf die Gemeinschaft. Diese ist jetzt in der Postmoderne jedoch nicht die gleiche wie in den vormodernen Gesellschaften. Es sind vielmehr vormoderne Elemente auf anderem Niveau. Ich nenne das die Spirale im Sinne einer verzerrten Reprise. Dabei wurde ich inspiriert von einer Weber’schen Idee, der der „Verwindung“. Was bedeutet das, „Verwindung“? Wenn man dieses Wort ins Französische übersetzt, zerfällt es in drei Bedeutungen: jene des Wiederaufnehmens, jene des Verdrehens und jene der Genesung. Und für mich nimmt der postmoderne Stamm in diesem Sinne den vormodernen Stamm wieder auf: Er verzerrt ihn und er sichert eine Form der Genesung des sozialen Körpers. Er stellt eine neue Form des Zusammenseins dar.

L.: Ich würde gerne den nietzscheanischen Ausdruck der „Wiederkehr des Gleichen“ noch einmal aufgreifen, da Sie diesen auch in einem empirischeren, basaleren Sinne verwenden. In Ihren Augen ist auch der Alltag selbst von einer solchen „Wiederkehr des Gleichen“ charakterisiert. Es handelt sich dabei um eine zirkuläre Prozessart im Hinblick auf Zeit und Raum. Was bedeutet dies im Hinblick auf Ihre Konzeption sozialen Wandels?

M.: Die Antwort ist ein wenig dieselbe, die ich Ihnen schon kurz zuvor gegeben habe: Ich denke, dass es sich gewiss um eine Form von Wiederholung, von Redundanz handelt – eben die nietzscheanische Idee der ewigen Wiederkehr –; zur gleichen Zeit ist diese aber nicht exakt. Es ist ein bisschen wieder die Idee der Verzerrung, das heißt, die Wiederholung spielt sich nicht immer wieder auf dem gleichen Niveau ab. Nehmen wir noch einmal das Bild des Stammes: Der Stamm ist eine Reprise einer archai-

schen Struktur. Es handelt sich um eine Wiederkehr des Selben, um eine Wiederkehr der emotionalen Gemeinschaft. Während man jedoch im vormodernen Stamm sein ganzes Leben verbrachte, partizipiert man heute einmal an diesem, einmal an jenem Stamm. Sie werden eine Vielzahl von Stämmen sehen. Die Multiplizität der Gemeinschaften im Bezug auf ihren sexuellen oder musikalischen Geschmack.

L.: Deshalb führen Sie auch den Begriff des Nomadismus ein, um dieses Moment der Bewegung und Beweglichkeit zu erfassen?

M.: Genau. Ich habe drei große Kategorien, die meine Arbeit kennzeichnen: Dionysos, das heißt das Vergnügen, die Orgie als paroxystische Form des Alltags. Die zweite Idee ist die des Stammes, der Tribalismus, der den Akzent auf das emotionale Kollektiv setzt. Und drittens die Idee des Nomaden, das heißt wieder eine vormoderne Idee. Warum der Nomade? Hier beziehe ich mich auf eine Idee aus dem Werk Michel Foucaults: die „assignation à la résidence". Die „résidence", das ist das Haus. „Assignation à la résidence" heißt also, dass Sie ein Haus sind. Auf Ihrem Personalausweis haben Sie eine Adresse, ein Geschlecht, männlich, weiblich, dort haben Sie einen Beruf usw. Man ist also zugewiesen auf ein sexuelles Haus, das heißt auf eine sexuelle Identität. Es ist ein Kennzeichen der Moderne, dass man eine Identität hat. Jetzt aber beobachtet man das, was ich multiple Identifikationen nenne. Ich kann jetzt ein Professor sein, heute Abend kann ich in eine Diskothek gehen, danach in die Kirche usw. Ich habe also nicht nur eine Identität, sondern multiple Identifikationen.

L.: In Keller (2004) werden sie als Grenzgänger beschrieben, als jemand, der zwischen den Disziplinen operiert und allein dadurch die etablierte Soziologie provoziert. Was ist Ihre Kritik oder Ihre Forderung gegenüber der Soziologie? Was muss diese in Ihren Augen tun, damit ihr neue soziale Phänomene nicht entgehen?

M.: Ich denke, man muss Grenzen überschreiten. Ich persönlich benutze Philosophie, Geschichte, die Poesie, die Literatur und die Soziologie. Als ich meine wissenschaftliche Karriere in Straßburg begann, hatte man eine Art horizontale Ausbildung, das heißt, man war nicht eingesperrt in einer Disziplin. Gewissermaßen die Idee eines „studium generale", welche im Grunde die alte Idee der traditionellen „universitas" ist. Man hatte zwar nicht das spezialisierte Wissen einer „école professionelle", aber doch etwas, das den Geist nährte. Hier stehe ich in entschiedener Opposition zu Bourdieu, der die Soziologie zu einer Profession machen wollte. Leider hielt die französische Soziologie jedoch Ein-

zug in jene professionelle Konzeption einer Disziplin. Ich dagegen war ein wenig ein Außenseiter außerhalb des Gesetzes, um jene alte Tradition der Offenheit und des Übertretens von Grenzen zu bewahren. Jene Idee der Schließung erlaubt es nämlich nicht, eine komplexe und pluralistische Gesellschaft zu verstehen. Meine Kritik ist es also, die Soziologie müsse zu der alten Idee der „universitas" zurückkehren.

L.: Denken Sie, dass diese Idee nicht nur aus der Soziologie selbst heraus, sondern auch von außen, beispielsweise durch die Bachelor-Master-Reformen der EU bedroht ist?

M.: Es ist richtig, dass es eine Tendenz zur Vereinheitlichung und zur Professionalisierung gibt. Dabei hat man ein wenig jene kulturelle Dimension von Forschung vergessen. Ich persönlich sage nicht, dass man keine professionellen Aspekte einführen sollte. Ich sage nur, dass man einen Teil dieses offenen Denkens bewahren sollte. Ich sage nicht, dass die gesamte Soziologie spekulativ sein sollte. Jedoch sollte man die theoretischen Wurzeln behalten, denn die Soziologie muss Antworten finden auf die Herausforderung der Postmoderne, die eine Herausforderung der Offenheit ist. Und ich habe den Eindruck, dass auch viele Soziologen der jungen Generation das Bedürfnis haben, eine solche professionelle Konzeption von Soziologie hinter sich zu lassen.

L.: Vielen Dank für das Interview, Herr Maffesoli.

Das Interview wurde am 29.06.2011 in Paris von Benjamin Lipp geführt und anschließend ins Deutsche übesetzt.

Zum Interviewten

Michel Maffesoli ist Professor für Soziologie an der Sorbonne (Paris V) in Paris und Leiter des Zentrums für Studien des Aktuellen und Alltäglichen (CEAQ). Ehemalig Schüler von Gilbert Durand und Julien Freund, beschäftigt sich Maffesoli vor allem mit der Frage der Vergemeinschaftung, der Bedeutung des Imaginären sowie dem Alltag in zeitgenössischen Gesellschaften. Seine ins Deutsche übersetzten Bücher erscheinen im Syndikat Verlag (Frankfurt am Main).

Eine Einführung in das Denken Maffesolis bieten:

Keller, Reiner (2006): Michel Maffesoli. Eine Einführung. Konstanz: UVK.
Moebius, Stephan/Peter, Lothar (Hg.) (2004): Französische Soziologie der Gegenwart. Konstanz: UVK.
Eine vollständige Liste seiner Publikationen ist verfügbar unter:
http://www.ceaq-sorbonne.org/node.php?id=91

Zum Interviewer

Benjamin Lipp, 24, studiert Soziologie im 7. Semester an der Ludwig-Maximilians-Universität in München sowie an der Sorbonne in Paris. Seine Schwerpunkte liegen auf Diskurs- und Systemtheorie, Umwelt- und Organisationssoziologie sowie Kriminologie.

Auslandsadoption als Form sozialer Reproduktion

von Katharina-Maria Loy



Beobachtungen aus meinem beruflichen Tun als Elementarpädagogin und somit meine unmittelbare Interaktion mit Eltern und Kindern haben mich in den letzten Jahren für die Besonderheiten von Eltern-Kind-Beziehungen sensibilisiert. Dabei stellte ich mir mehrfach die Frage, welche Faktoren für diese intensiven und als selbstverständlich angesehenen menschlichen Beziehungen ausschlaggebend sind und inwieweit die Aufgabe, „Eltern zu sein“, eine biologische oder pädagogische ist. Jenes Interesse war ausschlaggebend, mich mit Auslandsadoptionen als besondere und spezifische Form der Elternschaft auseinanderzusetzen. Über den Zeitraum von zwei Jahren führte ich qualitative Interviews mit Frauen in Wien durch, welche zumindest ein Kind aus dem 1993 von Thea Jarvis gegründeten Kinderheim „The Love of Christ Ministries“ in Johannisburg/Südafrika adoptiert haben. Diese Interviews dienten als Grundlage der Untersuchung von Mutter-Kind-Beziehungen, die sich durch den Weg der Auslandsadoption konstituierten.

Über die Zahl der Männer und Frauen in Österreich, welche tatsächlich einmal über eine Auslandsadoption nachgedacht haben bzw. in weiterer Folge auch realisierten, können nur vage Angaben gemacht werden. Statistiken diesbezüglich wurden in Österreich bislang noch nicht erstellt (vgl. Loy 2010: 23). Nach aktuellen Studien ist das Hauptmotiv, ein Kind aus dem Ausland zu adoptieren, für rund 90% aller AdoptionswerberInnen die sogenannte unerwünschte Kinderlosigkeit (vgl. Lang 2000: 17).

Grundsätzlich genießen Adoptiveltern in der österreichischen Gesellschaft einen sehr positiv bewerteten Status, da sie Kinder anderer als ihre eigenen annehmen und alle Aufgaben übernehmen, die die leiblichen Eltern nicht erfüllen konnten. Trotzdem wird immer wieder die normative Legitimation ihrer Elternschaft infrage gestellt, weil sie nicht auf biologischen Tatsachen und der somit als Norm anerkannten Kernfamilie basiert.

Im Folgenden möchte ich nach einem kurzen theoretischen Abriss des aktuellen Forschungsstandes vor allem auf eigene Untersuchungen eingehen. Im Vordergrund soll dabei die Frage stehen, welches ‚Symbol' für adoptierende Paare und adoptierte Kinder im Kontext der Familiengründung identitätsstiftend und verbindend ist. In den Interviews mit Adoptivmüttern fragte ich nach

dem ‚Moment', in dem die Elternschaft für die Adoptivmütter und in rückblickenden Erzählungen auch für die Adoptivkinder ‚real' wird und wie dieses Moment in die individuelle Familiengeschichte integriert wird. Schließlich kann sich eine Adoptivfamilie im Unterschied zu einer genetisch verwandten Familie nicht auf die Momente der sexuellen Zeugung und der Geburt als Bezugspunkte stützen.

Verwandtschaft als Bindeglied zwischen Natur und Kultur

Im Laufe der historischen Entwicklung der wissenschaftlichen Disziplin der Kultur- und Sozialanthropologie haben sich verwandtschaftsethnologische Forschungen vermehrt den Vorstellungen der westlichen Gesellschaften zugewandt. Wiederholt wird in diesem Kontext die Frage ‚Kultur versus Natur' gestellt, wobei die biologische Verwandtschaft dem Bereich der Natur zugeteilt wird. Die Geschehnisse der Zeugung und Fortpflanzung werden als ‚natürliche Phänomene' gesehen, die in gewisser Weise die Voraussetzungen für jene Verwandtschaftsvorstellungen schaffen, welche in den großen Bereich der Kultur eingeordnet werden. So bezeichnete Marylin Strathern das Phänomen der Verwandtschaft quasi als verbindendes Glied zwischen den beiden Bereichen Natur und Kultur (vgl. Strathern 1992: 15).

Die Konstruktion von ‚natürlicher Verwandtschaft' und somit auch der Kernfamilie ist in diesem Bereich der Forschung also sehr eng mit Körper und Körperlichkeit verknüpft. Schneider hat in dem Zusammenhang den Zeugungsakt als zentrales Symbol bei der Schaffung der kulturellen Einheit einer Kernfamilie beschrieben (vgl. Schneider 1980: 40). Es ist von Bedeutung, welches Moment für jene Paare, die ein Kind adoptieren und die Familiengründung auf anderem Wege als den der Normalität entsprechenden Geschlechtsakt erleben, identitätsstiftend und verbindend sein könnte.

Die ‚Normelternschaft' hängt immer noch mit der ‚Normfamilie' zusammen. Familie wird wiederum mit dem Muster einer sogenannten Klein- oder Kernfamilie verbunden, an dem andere Formen des familiären Zusammenlebens gemessen werden (vgl. Marschalek 2001: 95). Diese Muster setzen die Komponente der biologischen Elternschaft voraus, die sowohl elterliche Gefühle als auch die Fähigkeit zu positivem erzieherischen Handeln beinhaltet. Veränderte Familienstrukturen und Familienformen sowie auch neue Reproduktionstechniken bewirken heute ein Infragestellen dieses vielleicht veralteten Musters und ebnen den Weg zu einer neuen Normalität. Die Klarheit der Eltern-Kind-Beziehung aufgrund natürlicher Zugehörigkeit verschwimmt, was aktu-

ell in einer Aufspaltung von biologischer und psychosozialer Elternschaft resultiert. Vorgaben der Biologie und gesellschaftlich festgefahrene Muster sind im Zusammenhang mit Mutter- oder Elternschaft nicht mehr tragbar. Das veränderte gesellschaftliche Verständnis führte dazu, dass Elternschaft sich von etwas Notwendigem zu einer bewussten und überlegten Entscheidung entwickelte (vgl. Marschalek 2001: 95).

Formen der sozialen Elternschaft gab es in der Menschheitsgeschichte schon immer. Doch spricht die Öffentlichkeit heute von Familie, so meint sie damit eigentlich stets die staatlich und/oder kirchlich geschlossene Ehe sowie in ihrer erweiterten Form die biologische, also blutsverwandtschaftliche Bindung (vgl. Petzold 1997: 13).

Behandelt man all jene Faktoren, die eine ‚richtige und normale' Familie ausmachen, rücken meiner Ansicht nach verschiedene Fragen in den Mittelpunkt des Interesses: Woran ist Mutterschaft festzumachen? Wer klassifiziert anhand welcher Bewertungskriterien, was eine gute Familie ist? Welche Bedeutung kommen in diesem Zusammenhang biologischen bzw. sozialen Komponenten zu?
Ausgehend von der Betonung der ‚natürlichen Tatsachen' betonte Marylin Strathern den direkten Zusammenhang zwischen den Vorstellungen von Kernfamilie als Einheit biologischer, emotionaler und sozialer Faktoren: „Biology is rooted in an order of reality to which social arrangements must attend, not the other way round." (Strathern 1992: 26) Somit ist laut Strathern anzunehmen, dass in euroamerikanischen Verwandtschaftssystemen Abbildungen der „‚natürlichen Fakten'" zu finden sind, die wieder nur soziale Konstruktionen der „als ‚natürlich' konzipierten Fakten" sind (Schröder 2003: 36). In der Kernfamilie drücken sich menschliche Vorstellungen des direkten Zusammenhangs zwischen Natur und Kultur von Verwandtschaft aus. Zwei Ehepartner sind durch eine Heirat affinalverwandt. Entstehen aus dieser Verbindung Kinder, so sind sie mit ihren Eltern und den Geschwistern blutsverwandt. Der körperliche Prozess der Zeugung wird zum Bereich der „‚Natur'" gezählt, was in weiterer Folge eine Anerkennung der „‚Natürlichkeit' der Beziehungen zwischen Familienmitgliedern" (Schröder 2003: 36) bedeutet. Dies impliziert eine Hierarchisierung biologischer und sozialer Elternschaft. Da die biologische Elternschaft als ‚natürliche' und somit ‚echte' Verwandtschaft anerkannt wird, kommt der sozialen Elternschaft durch das Fehlen der natürlichen Fakten nur eine untergeordnete Rolle zu. (Vgl. Schröder 2003: 36)

Die soziale Geburt eines Kindes

Die beiden Kultur- und Sozialanthropo-

loginnen, die sich aktuell vermutlich am nachhaltigsten mit dem Themengebiet der „internationalen Adoption“ beschäftigt haben, sind Judith Schachter Modell und Signe Howell. Die beiden Autorinnen setzen sich vor allem mit der Frage auseinander, wie Verwandtschaft im Kontext der Adoptionsgeschichte einer Familie konstruiert wird. Sie verweisen auf die als natürlich angenommene Kategorie der Blutsverwandtschaft und stellen verwandtschaftsethnologische Aussagen infrage.

Durch den ersten Kontakt der adoptierenden Paare mit ihrem Kind werden die ‚Paare' zu ‚Eltern' und ‚ein' Kind wird zu ‚ihrem' Kind. Auf diese Weise wird ein bis dahin noch fremdes Kind in die eigene Familie integriert.

Bei seiner Ankunft in Österreich erhält das Kind eine neue Nationalität, manchmal einen neuen Vornamen, auf jeden Fall aber den Nachnamen der Eltern, eine neue Sprache und gehört ab diesem Zeitpunkt einer neuen Verwandtschaftsgruppe an, die oft schon freudig am Flughafen auf die ankommende, frisch gegründete Familie wartet. Dennoch: „Transnationally adopted children are not born at the airport.“ (Howell 2004: 227) Signe Howell bezeichnet den ‚Flughafenmoment‘ zwar als eine Art sozialer Geburt des Kindes, verweist aber im selben Atemzug auf die Bedeutung des ‚sich Bewusstseins' der Adoptiveltern, dass ihr Kind bereits biologische Eltern hat, die im Sinne der Identitätsentwicklung des Kindes nicht vergessen werden dürfen (vgl. Howell 2004: 229). Adoptivkinder haben meist schon eine Fülle an bewussten und unbewussten Erfahrungen gemacht, die sich auf ihre Persönlichkeitsentwicklung und Identität auswirken. Es ist für Howell wichtig, die doppelte Identität der Kinder zuzulassen und zu akzeptieren (vgl. Howell 2004: 230). Im Fall meiner Studie sind die Kinder sowohl SüdafrikanerInnen als auch ÖsterreicherInnen. Zusammenfassend beschreibt Howell den Moment der sozialen Geburt als Prozess: Er beginnt mit der engen emotionalen Bindung, die adoptierende Paare empfinden, wenn sie den Kindervorschlag erhalten, und endet damit, dass das Kind im Kinderheim an die Eltern übergeben wird. Durch die Übergabe des Kindes in die Obhut der Adoptiveltern beginnt die Integration des adoptierten Kindes in das Verwandtschaftssystem der Adoptivfamilie (vgl. Howell 2004: 231).

Verwandtschaftsvorstellungen gehen auch heute noch vorrangig von der Annahme der biologischen und genetischen Verbundenheit einer verwandten Gruppe aus. Doch speziell im Kontext der Adoption als Form der Familiengründung müssen bisher angenommene Verwandtschaftsklassifikationen um die soziale Komponente erweitert werden. Signe Howell geht davon aus, dass je nach familiärer Realität entwe-

der biologische oder soziokulturelle Erklärungsmodelle zum Tragen kommen (vgl. Howell 1999: 206).

In Österreich sind Adoptivkinder juristisch gesehen leiblichen Kindern gleichgestellt. Doch inwieweit akzeptiert auch ein kultur- und sozialanthropologisches Verständnis von Adoption diese als eine Form der Verwandtschaft? Signe Howell greift durch ihre Untersuchung und Analyse von Auslandsadoptionen einen bis dato im Bereich der „Kinship Studies" vernachlässigten Aspekt der Reproduktion und Verwandtschaftsstrukturen auf und formt in diesem Kontext den Begriff des „kinning".
Ihr Verständnis diesbezüglich beschreibt Howell wie folgt:

„The process by which a foetus or new-born child (or a previously unconnected person) is brought into a significant and permanent relationship with a group of people that is expressed in a kinship idiom (…) I wish to suggest that to kin is an universal process, marked in all societies by various rites of passage that ensure kinned subjektivation, but that it has not generally been recognized." (Howell 2003: 465f.)

Im Verlauf des Prozesses des „kinning", also ‚verwandt Machens', werden adoptierte Kinder in die vorherrschenden Verwandtschaftskategorien wie Sohn/Tochter, Bruder/Schwester und Enkelsohn/Enkeltochter integriert.

Mit der Normalisierung von Verwandtschaft im Adoptionsprozess verändern sich vorherrschende biologische Parameter von Familie und Verwandtschaft: „Adoption is a practice of creating kinlike bonds." (Howell 2006: 204) In diesem Verständnis gestalten Adoptiveltern gesellschaftliche Normen und kulturelle Werte neu und schaffen damit eine weitere Kategorie von Verwandtschaft (vgl. Howell 1999: 207ff.).

„Es fühlte sich einfach so richtig an."

In der ‚Norm' ist der Moment der Geburt eines Kindes jener, der ein Paar zur Familie macht. Adoptivfamilien fehlt das Erlebnis der Geburt in ihrer Familiengeschichte.
„Geburten sind nicht einfach biologische, nach immer gleichen Gesetzen ablaufende Ereignisse, sondern hoch differenzierte bio-psycho-soziale Prozesse, die in Form von Ritualen gestaltet werden." (Nadig 1997: 23) Maya Nadig spricht hier die Verknüpfung des biologischen Vorgangs der Geburt mit sozialen und emotionalen Bedeutungsinhalten an. Aus diesem Sachverhalt lässt sich die Frage ableiten, durch welche Form der sozialen und emotionalen Beziehungsfindung Adoptiveltern eine intensive Bindung zu ihrem Kind aufbauen, wenn diese nicht auf dem körperlichen Moment der Geburt basiert?

In dem biologischen Akt werden rituelle, soziale und emotionale Bedeutungsin-

halte einer Gesellschaft bezogen auf den Moment der Familiengründung transparent. Es wird angenommen, dass die biologische Komponente des Prozesses des ‚Eltern Werdens' – nämlich das Kind auszutragen und es zu gebären – vor allem für die Mutter eine große Rolle spielt. Fragte ich in den Interviews nach dem fehlenden Moment der Geburt, so antworteten die sieben Frauen, die selbst keine Kinder bekommen konnten, es tue ihnen immer noch leid, dass ihnen dieses biologische Erlebnis vorenthalten wurde.

Ergebnisse der Familienforschung legen dar, dass für das sehr junge Kind der Bindungsprozess an die sich ihm zuwendende Person vor allem auf dem Gefühl von Zuwendung basiert (vgl. Kreft/ Mielenz 1980: 17). Für den Vater ist es überhaupt erst ab dem Zeitpunkt, ab dem das Kind geboren wurde, möglich, eine eigenständige Beziehung zu dem Kind aufzubauen. Interessant war eben die Frage, durch welche emotionalen und sozialen Aspekte der Familienfindung Adoptiveltern eine intensive Bindung zu ihrem Kind aufbauen und welchen Ereignissen sie in diesem Zusammenhang im Nachhinein wesentliche Bedeutung zuschreiben?

Wichtig ist, dass sich zwischen Eltern und Kind ein intensives Gefühl des „zu mir/zu uns Gehörens" entwickelt, das in weiterer Folge den Grundstein für eine qualitätvolle Eltern-Kind-Beziehung legt. Dies ist ein Punkt des Adoptionsprozesses, an dem Einfluss von außen nicht mehr möglich ist. Zudem kann er auch nicht mehr bewusst gesteuert werden – dieser Prozess muss einfach passieren. „They have to create a bond as strong as that of blood." (Modell 1994: 200) Die Adoptiveltern müssen also auf einem anderen Weg als jenem der Schwangerschaft und Geburt ein tiefes Verbundenheitsgefühl zum Kind aufbauen.

Spannend erschien mir das Spannungsfeld zwischen diesem längerfristigen Prozess und dem unmittelbaren Moment, in dem die Elternschaft für die Adoptiveltern ‚real' wird. Meine Forschung zeigt, dass der Augenblick des ‚zu mir/zu uns Gehörens', der in weiterer Folge ein wesentlicher Grundstein für eine intensive Beziehung zwischen Eltern und ihren Kindern ist, von den interviewten Adoptivmüttern sehr unterschiedlich wahrgenommen wurde. Anhand verschiedenster, höchst individueller Erzählungen der Frauen im Interview wurde dieses sehr sensible Moment in all seinen Facetten transparent. So möchte ich eine Erzählung anführen, in der Juliana, Mutter eines adoptierten Sohnes, den Moment beschreibt, den sie rückblickend als jenen wahrnahm, in dem sich „alles so richtig anfühlte":

Ich weiß noch am ersten oder zweiten Abend, da habe ich was gekocht und der

Klaus ist mit dem Metthi unter der Decke gesessen und hat Späße mit ihm gemacht. Da hat er angefangen so fürchterlich zu lachen – das ist wirklich so bis ganz aus seinen Zehenspitzen gekommen – und da hab ich mir gedacht: Ja das stimmt. Das weiß ich ganz genau, das stimmt so! Und was auch immer ist, es stimmt mit ihm! Und es war so schön, weil er hat so unglaublich lachen müssen und wir haben uns beide so gefreut, mein Mann und ich, dass wir ihn so zum Lachen gebracht haben!“

Die kulturelle Konstruktion der natürlichen Fakten

Zusammenfassend kann im euro-amerikanischen Raum die Vorstellung als dominierend angesehen werden, dass „jeder über die reproduktive Verbindung die individuelle biologische Identität erhält, unabhängig davon, ob das Kind seine Eltern kennt oder nicht.“ (Schröder 2003: 31) In dem Zusammenhang würde es keine Rolle spielen, ob die Eltern-Kind-Beziehungen, die auf rein biologischen Tatsachen gründen, auch wirklich gelebt werden. Strathern fasst die angenommene Realität wie folgt zusammen: „For Euro-Americans there is no getting around that ties exist with those persons whose genetic substances are combined at the child´s conceptions on. This is taken as fact of life.” (Strathern 1993: 14)

Man kann abschließend daher konstatieren, dass die Annahme der „‚natürlichen Fakten'“ (Schröder 2003: 36) bewirkt hat, dass nach euro-amerikanischen Verwandtschaftskonstruktionen jeder Mensch Eltern hat und diese Konstruktion eine logische Erklärung für die „‚Natürlichkeit'“ (Schröder 2003: 36) von Familienbeziehungen darstellt. Trotzdem handelt es sich bei all diesen als natürlich angenommenen Tatsachen um vom Menschen konstruierte soziale Systeme. Jene erweitern wiederum die wissenschaftliche Diskussion bezogen auf die Konstruktion von Verwandtschaft um den Aspekt der ‚Kultur'.

Literaturverzeichnis

Howell, Signe (2006): The Kinning of Foreigners – Transnational Adoption in a Global Perspective. New York/Oxford: Berghahn Books.
Howell, Signe (2004): The Backpackers that come to stay. New Challenges to Norwegian Transnational Adoptive Families. In: Bowie, Fiona (Hrsg.): Cross-Cultural Approaches to Adoption. New York: Routledge, S. 227-240.
Howell, Signe (2003): Kinning: The Creation of life trajectories in Transnational Adoptive Families. In: Journal of the Royal Anthropological Institute. Jg. 9, Heft 3, S. 465-484.
Howell, Signe (1999): Self-conscious Kinship. Some contested Values in Norwegian Transnational Adoption. In: Franklin, Sarah/McKinnon, Susan (Hrsg.): Relative Values. Reconfiguring Kinship Studies. Durham/London: Duke University Press, S. 203-223.
Kinderheim „The Love of Christ Ministries” (TLC). Online: www.tlc.org.za/TLC-DW/index.html (05.07.2010).
Kreft, Dieter/*Mielenz*, Ingrid (Hrsg.)(1980): Wörterbuch Soziale Arbeit. Weinheim: Juventa Verlag.
Lang, Gesine (2000): Auslandsadoption. Wissenswertes zu einem aktuellen Thema. Idstein: Schulz-Kirchner-Verlag.
Loy, Katharina (2010): Auslandsadoptionen als Form sozialer Elternschaft. In: Jirovsky, Elena/ Knoll, Eva-Maria/Weikert, Aurelia (Hrsg.): Lust-

voll? – Sexualität im Schnittfeld (Sondernummer Australian Studies in Social Anthropology – Beiträge zu den 6. Tagen der Kultur- und Sozialanthropologie (22. und 23. April 2010)). Wien. Online: http://www.univie.ac.at/alumni.ethnologie/journal/abstract/Jirovsky_Knoll_Weikert.html (03.07.2011)

Marschalek, Malgorzata (2001): Soziale Elternschaft am Beispiel der Adoptivfamilie. Diplomarbeit zur Erlangung des Magistergrades der Philosophie an der Fakultät für Human- und Sozialwissenschaften der Universität Wien.

Modell, Judith Schachter (1994): Kinship with Strangers – Adoption and Interpretations of Kinship in American Culture. Berkeley: University of California Press.

Nadig, Maya (1997): Körperhaftigkeit, Erfahrung und Ritual. Geburtsrituale im interkulturellen Vergleich. In: Hauser-Schäublin, Brigitta/Röttger-Rössler, Birgitt: Differenz und Geschlecht. Neue Ansätze in der ethnologischen Forschung. Frankfurt am Main: Reimer Verlag. S. 23-53.

Petzold, Matthias (1997): Elternschaft. Qualitative Forschung zur Familie. St. Augustin: Gardez!-Verlag.

Schneider, David Murray (1980): American Kinship: A Cultural Account. Chicago: University of Chicago Press.

Schröder, Iris (2003): Die kulturelle Konstruktion von Verwandtschaft unter den Bedingungen der Reproduktionstechnologien in Deutschland. Dissertation zur Erlangung des sozialwissenschaftlichen Doktorgrades der Sozialwissenschaften Fakultät der Universität Göttingen.

Strathern, Marylin (1993): A Question of Context. In:Edwards, Jeanette (Hrsg.). Technologies of Procreation. Kinship in the Age of Assisted Conception. Manchester/New York: Manchester University Press. S. 1-20.

Strathern, Marylin (1992): Reproducing the Future: Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies. New York: Routledge.

Zur Autorin

Katharina-Maria Loy ist Kindergartenpädagogin und hat an der Universität Wien Kultur- und Sozialanthropologie studiert. Zum Thema „Auslandsadoption als Form sozialer Reproduktion“ führte sie Interviews mit acht Frauen in Wien durch und schrieb dazu ihre Diplomarbeit. Katharinas Forschungsinteresse liegt im Bereich der Genderforschung und von Konzepten der Interkulturellen Pädagogik. Zurzeit unterrichtet sie die Fächer Praxis und Didaktik der Kindergartenpädagogik an der Bildungsanstalt für Elementarpädagogik BAKIP 21 in Wien.



Rezension zu *Top Girls. Feminismus und der Aufstieg des neoliberalen Geschlechterregimes* von Angela McRobbie.

Erschienen 2010 bei VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 240 Seiten, EUR 24,95.

von Florian Boner

Angela McRobbies Studie „Top Girls. Feminismus und der Aufstieg des neoliberalen Geschlechterregimes“ stellt eine aktuelle Bestandsaufnahme postmoderner Ausprägungen des Feminismus und deren Rezeption im popkulturellen Diskurs sowie in der alltäglichen Lebenspraxis dar. Dabei diagnostiziert sie Bezug nehmend auf Theorien von Michel Foucault (Körper, Macht), Judith Butler (sex/gender) und Pierre Bourdieu (symbolische Gewalt/Kapital) eine neue Antipathie gegen feministische Positionen und ruft die Ära des Postfeminismus aus.

Wieso Postfeminismus?

McRobbie konstatiert nach den Erfolgen der Frauenbewegungen der 1970er und 1990er Jahre einen neuen Antifeminismus, den sogenannten „Backlash“. Der aktuelle gesellschaftliche Diskurs versieht die Elemente des Feminismus bzw. seiner Theorie entweder mit den Labels Freiheit, Selbstbestimmtheit und Kulturmerkmal oder besetzt sie mit negativen Attributen, die den gegenwärtigen Schönheits-, Hygiene- und Rollenidealen/-vorstellungen widersprechen, wie zum Beispiel „lustfeindlich“ (McRobbie 2010: 14) oder „gräßlich“ (McRobbie 2010: 18).

Erfolg?

McRobbie stellt die ebenso eindeutige wie einseitige Darstellung moderner Errungenschaften als Erfolg der Frauenbewegung in Frage. Auch wenn sich im historischen Vergleich zu vormodernen Gesellschaftsformen eine deutliche Steigerung der quantitativen und qualitativen Partizipation von Frauen auf nahezu allen Ebenen gesellschaftlicher Institutionen feststellen lässt, fordert McRobbie eine differenzierte Analyse dieses Phänomens. Neben der Frage, ob Frauen überhaupt sichtbar sind und partizipieren dürfen, setzt sich McRobbie mit der Form dieser Partizipation auseinander. Die Erwartungen an und Bedingungen für Frauen, um im gesellschaftlichen Sinne als „erfolgreiche“ Teilnehmerinnen am Arbeitsmarkt, am kultu-

rellen Leben als auch am politischen Diskurs zu gelten, sind nicht automatisch das Ergebnis von Selbstermächtigung und Freiheit. Vielmehr bildeten diese Bedingungen die Grundlage für eine eigenverantwortliche Lebensführung und das Individuum war in seinen Ressourcen allein auf die vornehmlich ökonomische Verwertbarkeit reduziert. McRobbie vergleicht die hier verwendeten Schemata mit der diskursiv-polarisierenden Einteilung von Ausländern in „gute“, u.a. weil als Fachkräfte benötigte, und „schlechte“,mit weniger Humankapital ausgestattete, Individuen.

Wie wurde Feminismus gleichzeitig „erfolgreich“ und „abgewickelt“?

McRobbie sieht in der Teilnahme an sexualisierter Konsumkultur bzw. kommerzialisierter Sexualität die vermeintlich reflexive Aufgabe feministischer Positionen. Dabei werde eine unkritische Beteiligung forciert, indem der Feminismus, insbesondere in seinen Erfolgen (Motiv der Selbstbestimmtheit) und seiner Kritik (bewusste Verwendung kritisierter Darstellungsformen) nur oberflächlich erscheint und im selben Moment präreflexiv mit Verweis auf Freiheit und Eigenverantwortung wieder beiseite geschoben wird „Das Ziel (…) ist ein neues Regime sexueller Bedeutungen, das sich auf weibliche Zustimmung, Gleichheit, Teilhabe und Lusterfüllung stützt, dabei aber unpolitisch ist“ (McRobbie 2010: 40). Damit plädiert die Autorin für einen Kompromiss, der die Spielregeln verändert, statt geschlechtliche Hierarchien neu zu definieren.

Im selben Tenor dienen beruflich etablierte Frauen als Beispiel für den Erfolg eines anachronistischen Feminismus. Galt beruflicher Erfolg bis zum Third-wave Feminism als sexuelle Befreiung, wird er jetzt als karriereorientierte Ermächtigung des eigenen Lebens gedeutet, die im Erfüllen der kulturell vorgesehenen Kriterien für Erfolg besteht.

Grundlegend ist dabei die Unterordnung unter eine markt- und leistungsorientierte Logik, die von ihren Erfinder_innen und Vertreter_innen möglicherweise geschlechtsneutral gesehen und als rein leistungsorientiert und somit (leistungs-)gerecht proklamiert wird. Mit diesen Argumenten werden aktuell Forderungen nach einer Frauenquote in Führungspositionen der Wirtschaft zurückgewiesen, was latent wirkende Mechanismen von Ausgrenzung reproduziert. So lassen sich empirische Quoten wie z.B. 3% Frauenanteil in Vorständen von Großunternehmen und 10% in Aufsichtsräten nicht leistungsgerecht erklären (vgl. Holst/Wiemer 2010: 3).

McRobbie betont mehrfach den Regulierungscharakter dieses veränderten Frauenbilds, z.B. anhand des populären Kinofilms „Bridget Jones’s Diary“ (2001): Das Hadern der Protagonistin mit den Problemen einer jungen erfolgreichen

Frau offenbart klare (und stabile) Rollenerwartungen an ihr Geschlecht. Traditionell sind Heirat und Kinder als biografische Orientierungspunkte vorgesehen, die das Hauptmotiv der Suche nach dem ‚richtigen' Mann steuern. An diesem Beispiel kritisiert sie zum wiederholten Mal die unpolitische und unkritische Teilhabe an dieser postfeministischen Konsumkultur (vgl. McRobbie 2010: 42ff.). Alternativ zeigt sie auf, „was für junge Frauen als ein lebbares Leben gelten kann, ohne dass dafür ein neuer Feminismus erfunden werden müsste" (McRobbie 2010: 45).

Einen weiteren wichtigen Aspekt der verzerrten Darstellung des Feminismus stellt, neben der fehlenden Relevanz und Reduzierung auf militantes ‚Emanzentum' , die Tilgung der engen Verknüpfung von Feminismus und antirassistischen wie homosexuellen Bewegungen. Damit ist der Umstand gemeint, dass es sich bei Feminismus um den Kampf für Freiheitsrechte und nicht entweder um längst erreichte Forderungen oder aber geschlechtsbezogene Hegemoniebestrebungen handelt. In diesem Zusammenhang beschreibt McRobbie außerdem, wie die unreflektierten Verhaltensweisen, die als ‚normal' gelten, nicht nur intrakulturell und damit latent wirken, sondern auch transnational und interkulturell als wertend. Westliche Freiheit wird gleichgesetzt mit Freizügigkeit und konträre Verhaltensformen werden als minderwertig und als per se unfrei diffamiert. Dieser postkoloniale Kulturchauvinismus gepaart mit dem Dogma der Eigenverantwortung erzeugt in McRobbies Darstellung die Assoziation, sein Gegenentwurf sei gleichermaßen die Opferrolle, außerdem selbst verschuldet. Die oberflächliche Verwendung feministischer Begriffe wie Befreiung, Ermächtigung, den „Ausgang aus einer selbst verschuldeten Unmündigkeit" (Kant 1784) durch Eigenverantwortung, spricht dieser Mündigkeit allerdings Hohn, da mögliche latent wirkende Korrektiva und Regulativa auf Einstellung und Verhalten der ‚Karrierefrau' negiert werden.

Soziologische Kritik

McRobbie kritisiert die Individualisierungstheorien Anthony Giddens, Ulrich Becks und Elisabeth Beck-Gernsheims (vgl. McRobbie 2010: 76). In diesen werden zwar treffend die empirischen Lebenssituationen von Männern wie Frauen beschrieben, die in einer „zweiten Moderne" (Beck 1996) als Autoren ihrer eigenen Biografie fungieren und in der Lage sein müssen, ihre Lebensführung individuell zu begründen. Allerdings merkt McRobbie an, dass gerade in einer solch individualisierten Lage den „regulativen Dimensionen populärkultureller Diskurse über persönliche Wahlfreiheit" (McRobbie 2010: 42) besondere Bedeutung zukommt, vor allem hinsichtlich der doppelten Diskriminie-

rung von Migrant_innen, insbesondere Frauen asiatischer oder afrikanischer Herkunft. Diese Aspekte werden in diesen Theorien laut McRobbie nicht bzw. nicht ausreichend verhandelt. Vielmehr werde Wahlfreiheit (als logische Folge einer Aszendenztheorie von Modernisierung?) als positiv zu wertender Erfolg der reflexiven Modernisierung dargestellt. Erstens lasse diese Wahlfreiheit das Ergebnis feministischer Kampagnen außer Acht, zweitens werde sie eindimensional positiv dargestellt, ohne die erwähnten Machtstrukturen zu berücksichtigen, die die individuelle Wahl einschränken. (Vgl. McRobbie 2010: 42)

McRobbie weist außerdem daraufhin, dass unter den bestehenden patriarchalischen Ordnungssystemen Frauen in Bezug auf Arbeitszeiten, Lohndumping, sowie Schwangerschaft und Kinder als biografische Makel in einer reflexiven Moderne genauso wie zuvor zu den Verlierern des neoliberalen Leistungssystems werden können. Sie folgert weiter, dass dieser Teil der soziologischen Theorie durch seine nicht notwendigerweise intentionale Verharmlosung und Vernachlässigung geschlechtlicher Aspekte und feministischer Theorien in Vergangenheit und Gegenwart geeignet ist, neoliberalen und patriarchalischen Logiken Vorschub zu leisten sowie ihre „Bedrohung“ durch einen „neuen Feminismus“ (McRobbie 2010: 80) in Praxis und Theorie zu verhindern, indem dieser von vornherein für unnötig und überholt erklärt wird.

Des Weiteren untersucht McRobbie im fünften Kapitel die beschriebenen Effekte durch empirische Analyse sogenannter „Makeover“-Sendungen anhand der Theorien von Pierre Bourdieu und Judith Butler: Die neoliberale Gesellschaft als Feld von Normalisierungspraxen mit dem Ziel Anpassung an bestimmte habituelle Merkmale herbeizuführen und diese als Ideal zu fixieren. In den genannten Serien werden vermeintlich mangelbehaftete Frauen auf äußerliche Merkmale wie Jugendlichkeit und Schönheit abgeklopft, um ihnen nach einem ‚Makeover', d.h. einer Verschönerung bzw. grundlegenden Veränderung ihres Erscheinungsbildes das Erreichen ihrer (normativ gesetzten) persönlichen und beruflichen Ziele (Attraktivität auf das andere Geschlecht und Prosperität) zu erleichtern. Gleichzeitig wird über die Unmöglichkeit einer schnellen Habitusveränderung die Stabilität von Klassengrenzen demonstriert, eine Scheinmobilität vorgetäuscht. Von dem klar auf Äußerlichkeit reduzierenden Frauenbild abgesehen, führt McRobbie vor Augen, wie afroamerikanische und asiatische Frauen (so sie überhaupt vorkommen) in den Sendungen auf gänzlich andere Art und Weise angesprochen werden: nämlich weniger demütigend als Angehörige einer unteren Klasse, sondern dass politisch korrekt die Zuordnung zur Unterscheidung „Ethnie“ allzu scharfe Angriffe verhindert. Das

Kapitel veranschaulicht einerseits in vielfältiger Art und Weise die Vernetzung von Geschlecht und Herkunft, andererseits liefert es eine vergleichende Analyse der Theoriegebäude Butlers und Bourdieus.

McRobbies Fazit geht noch einmal auf den soziologischen Wissenschaftsbetrieb ein. Insbesondere bei jungen Studierenden stellt sie Beeinflussungen durch den antifeministischen „Backlash" fest, sieht aber gleichzeitig auch die Chance für eine Beibehaltung und Weiterentwicklung feministischer Theorien: Als Möglichkeit, sich nicht auf eine vermeintliche Chancengleichheit und Eigenverantwortung des Einzelnen zurück zu ziehen, sondern weiterhin sowohl wissenschaftliche wie populärkulturelle Diskurse kritisch auf Abgrenzung und Reproduktion von Ungleichheit zu analysieren.

Persönlich hätte ich mir von „Top Girls" als soziologischem Buch (das es ja laut McRobbies Anspruch ist) im Falle Becks/ Giddens mehr Kritik bzw. Auseinandersetzung gewünscht. Auch wenn McRobbies Aussage klar und belegt ersichtlich war, könnte sie sicher noch differenzierter aufgearbeitet werden, wie das Kapitel zu Bourdieu und Butler bzw. ihr Vergleich verdeutlicht.
Lesenswert ist das Buch somit für jede an Gender Studies interessierte Person, weniger für Queer Studies, auch wenn Homosexualität als queere Lebensform an einigen Stellen anklingt. Des Weiteren ist es für Personen zu empfehlen, die Ansätze suchen, bestehende soziologische Theorien und Erklärungsversuche um die Variable Geschlecht zu erweitern, und nicht zuletzt für interessierte Laien, welche Wirkungsweise und „Macht der Geschlechternormen" (Butler 2009) in der modernen Gesellschaft kennenlernen wollen.

Literaturverzeichnis

Beck, Ulrich (1996): Das Zeitalter der Nebenfolgen und die Politisierung der Moderne. In: Ders./ Giddens, Anthony/ Lash, Scott (Hrsg.): Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Butler, Judith (2009): Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Faludi, Susan (1992): Backlash. The Undeclared War Against American Women. New York: Anchor Books.
Holst, Elke/Wiemer, Anita (2010): Zur Unterrepräsentanz von Frauen in Spitzengremien der Wirtschaft. Ursachen und Handlungsansätze. Berlin: Deutsches Institut für Wirtschaftsforschung.
Kant, Immanuel (1784): Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Berlinische Monatsschrift, Bd. 4, Stück 12, S. 481-494.
McRobbie, Angela (2010): Top Girls. Feminismus und der Aufstieg des neoliberalen Geschlechterregimes. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Zum Autor

Florian Boner, 25, studiert im 9. FS Soziologie (Diplom), Nebenfächer sind Statistik und klassische Sozialpsychologie. Zu seinen wissenschaftlichen Interessengebieten gehören: Systemtheorie, gender studies/queer theory, Poststrukturalismus.

Neue Perspektiven auf Soziale Bewegungen und Protest

Ein Nachwuchsnetzwerk stellt sich vor

von Jochen Roose und Peter Ullrich



Die Bewegungs- und Protestforschung hat sich als ein Zweig der Politikwissenschaft und der Soziologie längst etabliert. Es gibt sowohl international als auch zu Deutschland eine ganze Fülle von empirischen Arbeiten über verschiedene Bewegungen. Mit dem Handbuch von Roth und Rucht (2008) existiert zudem ein umfassender Überblick über die Bewegungen der Bundesrepublik. Die institutionelle Verankerung dieses Forschungsbereiches ist hierzulande jedoch sehr schwach, nicht zuletzt seit die Professur von Dieter Rucht am Wissenschaftszentrum Berlin (WZB), dem sicherlich prominentesten deutschen Protestforscher, mit seiner Pensionierung nunmehr der Vergangenheit angehört. Das WZB war bis dato ein wichtiger Anlaufpunkt für die deutsche und internationale Bewegungsforschung und Ausgangspunkt verschiedener großer Forschungsprojekte. Ein Gros der Forschung findet stattdessen an verschiedenen westeuropäischen Universitäten – hier ist vor allem das European University Institute in Florenz zu nennen – und in den USA statt, wo u.a. jüngst am Center for European Studies der Columbia University ein Netzwerk zu sozialen Bewegungen und Protest gegründet wurde. Dieses stellt explizit europäische Entwicklungen und damit verbundene Theorieperspektiven in den Fokus seiner Arbeit.
Theoretisch dominieren in der Bewegungs- und Protestforschung Middle-Range-Theories („Theorien mittlerer Reichweite"), die unter den Labels Politische Gelegenheitsstrukturen, Ressourcenmobilisierung, Framing oder Identität Zugänge zur Untersuchung von sozialen Bewegungen anbieten (Snow et al. 2007, vgl. auch Roose 2008). Mit diesen theoretischen Ansätzen wird auch ein bestimmter Ausschnitt aus dem Forschungsbereich präferiert; der Blick der meisten Forschenden richtet sich auf die Mesoebene kollektiver Akteure (Organisationen und Netzwerke) und deren (strategischen) Entscheidungen.
Jenseits und ergänzend zu dieser gut etablierten Forschung sind in den letzten Jahren Forschungsarbeiten, darunter viele Dissertationen entstanden bzw. begonnen worden, die einige Leerstellen dieser Forschung aufgreifen und mit generelleren Entwicklungen in den Sozialwissenschaften verbinden. Vertreter/innen dieser „neuen Generation" der Bewegungsforschung haben sich nun in dem Nachwuchsnetzwerk „Neue Perspektiven auf Soziale Bewegungen und Protest" zusammengefunden, dessen Arbeitstreffen von der Deutschen Forschungsgemeinschaft für drei Jahre gefördert werden.

Es sind in erster Linie drei Leer- bzw. wissenschaftliche Baustellen, an denen das Netzwerk ansetzt. Erstens hat die Dominanz von Middle-Range-Theorien den Anschluss an Gesellschaftstheorien weitgehend in den Hintergrund ge-

rückt. Dies hat zur Folge, dass einerseits die Bewegungsforschung selbstständig neben anderen Theorieentwicklungen arbeitet und andererseits die Gesellschaftstheorien soziale Bewegungen oft bestenfalls am Rande berücksichtigen, vor allem weitgehend ohne Bezug zur vorliegenden Bewegungsforschung. Das Netzwerk arbeitet an dieser Verbindung von Bewegungsforschung und Gesellschaftstheorie. Dazu werden einerseits Gesellschaftstheorien nach ihrem Erklärungsbeitrag für Protest und soziale Bewegungen, deren Entstehung, Verlauf, Wirkung und kulturelle Einbettung oder andere Teilaspekte des Phänomens befragt. Dies soll den theoretischen Blick auf Bewegungen und Protest schärfen und den Anschluss der Protestforschung an die allgemeine Theorieentwicklung sicherstellen. Diskurstheorie, Gouvernementalitätsforschung, Neoinstitutionalismus, Differenzierungstheorie und viele andere werden auf ihr theoretisches Potenzial für die Bewegungsforschung hin abgeklopft. Das Schaffen von Bourdieu, Foucault, Luhmann, Giddens, Alexander, Boltanski und einigen weiteren – so ein Ansatz des Netzwerks – soll auf seinen Nutzen für die Bewegungsforschung geprüft werden. Andererseits gilt es auch zu fragen, was Gesellschaftstheorien lernen können und wie sie modifiziert werden müssen, wenn man sie mit dem Wissensstand über soziale Bewegungen konfrontiert. Die Betrachtung geht also von den Gesellschaftstheorien zu sozialen Bewegungen bzw. Protest, aber auch in die andere Richtung vom Gegenstand der sozialen Bewegungen zum Protest.

Zweitens nimmt das Netzwerk den Cultural Turn (Reckwitz 1999, Schwelling 2001) auf und reflektiert diese Entwicklung in den Sozialwissenschaften für die Gegenstände Protest und soziale Bewegungen. Dabei kommen auf der einen Seite andere Aspekte von Protest und Bewegungen in den Blick, etwa die Bedeutung des eigenen Körpers bei Protestpraktiken. Auf der anderen Seite können so neue Erkenntnisse und Erklärungen für Dimensionen von Protest gewonnen werden, deren bisherige, eher strategisch-rationalistisch dominierte Erklärung Lücken aufweist (Pettenkofer 2010). Kultur soll als Rahmenbedingung von Protest, als zentrale Erscheinungsebene im Protest und als gesellschaftliches Wirkungsfeld von Protest analysiert werden. Auch hier gilt es nicht zuletzt wieder theoretische Entwicklungen ‚von außerhalb' zu reflektieren (beispielsweise den ‚weiten' kulturanthropologischen Kulturbegriff).

Drittens widmet sich das Netzwerk dem Zusammenhang von Sozialstruktur bzw. sozialstrukturellen Veränderungen und Bewegungen bzw. Protest. Damit steht als letztes ein ganz klassisches Thema der Bewegungsforschung neu auf der Agenda. Den klassischen Theorien schien es noch offensichtlich, dass

Bewegungen durch Spannungen oder Friktionen in gesellschaftlichen Strukturen entstehen (z.B. Marx oder Smelser). Die neueren Middle-Range-Theorien hatten sich von dieser Perspektive verabschiedet, weil es viel mehr Probleme und Spannungen in der Gesellschaft, mithin Unzufriedenheit, gäbe als soziale Bewegungen. Dies führte dazu, dass sich die Bewegungsforschung von einer Betrachtung der Gesellschaftsstrukturen als Erklärung für Protest weitgehend verabschiedete, gleichzeitig aber die Gesellschaftstheorien und nicht zuletzt die öffentliche Diskussion weiter von einem engen Zusammenhang zwischen objektiver Problemlage und Protestentstehung ausgeht. Eine intensive Diskussion und theoretische wie empirische Neueinordnung dieser Relation ist überfällig.

Im Herbst 2010 hat das Nachwuchsnetzwerk „Neue Perspektiven auf soziale Bewegungen und Protest" seine Arbeit aufgenommen. Zu jedem der drei Themen erarbeitet das Netzwerk einen Sammelband. Dazu findet jeweils ein vorbereitender interner Workshop statt und nach einem halben Jahr eine AutorInnentagung. Zu den Tagungen kommen auch international renommierte Wissenschaftler/innen, darunter Jeffrey Alexander, Nick Crossley (Gäste im vergangenen Jahr), Hanspeter Kriesi, Donatella della Porta Jeffrey Juris, Jeremy Gilbert und Eric Neveu. Im Ergebnis wird das Netzwerk zu den drei genannten Themen (soziale Bewegungen und Gesellschaftstheorien, soziale Bewegungen in kultureller Perspektive und soziale Bewegungen und Sozialstruktur) drei Sammelbände herausgeben, in denen die Diskussion im Netzwerk, aber auch in der Landschaft der Bewegungsforschung insgesamt dokumentiert wird. Die Bände werden zum Teil auf Englisch erscheinen. Zudem sind Publikationen zu den Themen aus dem Netzwerk heraus geplant.

Zum Netzwerk gehören neben den Antragstellern Jochen Roose (Berlin) und Mundo Yang (Berlin) außerdem Stephan Adolphs (Luzern), Britta Baumgarten (Lissabon), Robin Celikates (Amsterdam), Priska Daphi (Berlin), Hella Dietz (Göttingen), Nicole Dörr (Berlin), Marion Hamm (Luzern), Swen Hutter (München), Thomas Kern (Heidelberg), Andrea Pabst (Hamburg), Dorothea Reinmuth (Dresden), Andreas Pettenkofer (Erfurt), Lars Schmitt (Düsseldorf), Simon Teune (Berlin), Peter Ulrich (Berlin) und Sabrina Zajak (Berlin).

Nähere Informationen zum Netzwerk, seinen Tagungen und Publikationen sowie weitere aktuelle Informationen sind auf der Netz(werk)seite zu finden: www.netzwerksozbew.de. Dort gibt es auch eine thematisch gegliederte Liste von Ansprechpartner/innen zu Protestthemen für Presse und andere Interessierte.

Literaturverzeichnis

Pettenkofer, Andreas (2010): Radikaler Protest. Zur soziologischen Theorie politischer Bewegungen. Frankfurt am Main/New York: Campus.

Reckwitz, Andreas (1999): Praxis - Autopoiesis - Text. Drei Versionen des Cultural Turn in den Sozialwissenschaften. In: Reckwitz, Andreas/Sievert, Holger (Hrsg.): Interpretatino, Konstruktion, Kultur. Ein Paradigmenwechsel in den Sozialwissenschaften. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 19-49.

Roose, Jochen (2008): Handbuch, Lehrbuch, Kompendium - Drei resümierende Blicke auf Bewegungsforschung(sliteratur). In: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen. Jg. 21, Heft 3, S. 299-306.

Roth, Roland/Rucht, Dieter (2008): Die Sozialen Bewegungen in Deutschland seit 1945. Ein Handbuch. Frankfurt am Main/New York: Campus.

Schwelling, Birgit (2001): Politische Kulturforschung als kultureller Blick auf das Politische. Überlegungen zu einer Neuorientierung der politischen Kulturforschung nach dem „cultural turn“. In: Zeitschrift für Politikwissenschaft. Jg. 11, Heft 2, S. 601-629.

Snow, David et al. (2007): The Blackwell Companion to Social Movements. Oxford: Blackwell.

Zu den Autoren:

Jochen Roose, PD Dr., Diplom-Soziologe, Juniorprofessor für Soziologie europäischer Gesellschaften und Privatdozent an der Freien Universität Berlin. Arbeitsschwerpunkte: Europäisierungsprozesse, Politische Soziologie, insbesondere soziale Bewegungen, Verbände und Öffentlichkeit, Kultursoziologie, Risikosoziologie, soziologische Theorie.

Im Netz: www.jochenroose.de

Peter Ullrich, Dr. phil. Dr. rer. med., Soziologe/Kulturwissenschaftler, derzeit am Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung, Projektgruppe Zivilengagement, Arbeitsschwerpunkte: Politische Soziologie und Medizinische Soziologie, in der Protestforschung: Diskurs und Wissensformen sozialer Bewegungen, gouvernementalitätstheoretische Perspektiven auf Protest, Überwachung und Protest-Policing, Antisemitismus/Antizionismus und die politische Linke.

Im Netz: http://www.wzb.eu/de/personen/peter-ullrich, http://peterullrich.twoday.net



Tagungsbericht zur ersten studentischen Fachtagung

Protest und Demokratie

der Deutschen Nachwuchsgesellschaft für Politik- und Sozialwissenschaft e.V.

von Sebastian Kabst

„Tolle Vorträge und eine angenehme Atmosphäre, ein paar mehr Teilnehmer wären schön, sind aber nicht notwendig für den Erfolg der Veranstaltung“, lautete der Tenor der Evaluation. Die Schlossaula der Universität Osnabrück war zwar kaum zu einem Drittel gefüllt, doch das tat der Intensität der Diskussionen der ersten studentischen Fachtagung „Protest und Demokratie“ der Deutschen Nachwuchsgesellschaft für Politik- und Sozialwissenschaft e.V. (DNGPS) vom 11. bis 13. November 2011 keinen Abbruch.

Eingeläutet wurde die Veranstaltung am Freitagabend mit einer Podiumsdiskussion. Unter anderem diskutierten Vizepräsidentin Prof. Dr. May-Britt Kallenrode als Vertreterin des Zentrums für Promovierende der Universität Osnabrück (ZePrOs) und Franz-Reinhard Habbel, Sprecher des Deutschen Städte- und Gemeindebundes (DStGB), über die Zukunftsperspektiven für Politik- und Sozialwissenschaftler_innen. Aus den eigenen Reihen der DNGPS beteiligten sich Christian Huesmann und Jan Knipperts an der lebhaften Diskussion und schilderten ihre eigenen Erfahrungen zum Berufseinstieg.

Am Samstag und Sonntag erhielten Studierende aus Bachelor- und Masterstudiengängen die Gelegenheit, ihre Arbeiten zum Thema „Protest und Demokratie“ zu präsentieren. Zuvor eröffnete der Vorsitzende der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft (DVPW), Prof. Dr. Hubertus Buchstein, die Tagung mit einem Gastvortrag zum Hauptthema. Prof. Dr. Ralf Kleinfeld, der das Grußwort des Fachbereichs Sozialwissenschaften der Universität Osnabrück hielt, freute sich über die Chance, die Studierende durch die Arbeit der DNGPS geboten bekommen. Die Referenten bildeten das Thema „Protest und Demokratie“ in seiner ganzen Breite ab. Felix Petersen, der als erster Studierender an das Rednerpult trat, warf die Frage zum Verhältnis der beiden Begriffe auf. Nach einer Mittagspause präsentierte Volker Trotte das System des IVotings und versuchte zu klären, ob dies eine alternative Wahlmöglichkeit zum bisherigen Verfahren für Deutschland darstellt. Eine literarische Interpretation Christian Heins wagte Torben Fischer und bezog sich dabei auf die „Wende als Kehrtwende“. Selbst die Theorien Chantal Mouffes schafften es auf die Bühne: Jasper Finkeldey und Jasper von Alemann beschäftigten sich mit Protestbewegungen im Spiegel des Politischen. Weitere Themen waren: „Protest ohne Öffentlichkeit? Zur Möglichkeit demokratischer Transformation jenseits „demokratischer“ Institutionen“ (Benjamin Möller), „Irritierender Protest“ (Kai Mürlebach) und „Über das Sprechen der ‚Einen’ und Schweigen der ‚Anderen’ – Eine feministisch-postkoloniale Reflexion der „Frauenrecht ist Menschenrecht“- Bewegung (Stefan Wedermann).

Die anschließenden intensiven Diskussionen eröffneten den Vortragenden neue Perspektiven und Zugänge für ihre Ideen – nicht zuletzt aufgrund konstruktiver kritischer Kommentare. Es blieb auch Zeit, um kooperierende Projekte vorzustellen: Die Chemnitzer Politiktage präsentierten sich und berichteten von ihren Erfahrungen. Genau wie die DNGPS hatten die Chemnitzer Politiktage 2011 ihre Feuertaufe zu bestehen. Die Pausen boten die Möglichkeit, sich mit den aus ganz Deutschland und sogar aus Frankreich angereisten Studierenden auszutauschen. Am Samstagabend versuchte die Vorsitzende der DNGPS, Julia Kümper, den Begriff des „wissenschaftlichen Nachwuchses" kritisch zu durchleuchten. Als Nachwuchs werden die Studierenden definiert, die einen ersten Abschluss vorweisen können. Dennoch gelten Masterstudierende nicht als Nachwuchs. Dadurch sind sie sowohl von zahlreichen Tagungen als auch von finanzieller Förderung ausgeschlossen.

Zweite studentische Fachtagung und DVPW-Kongress

Hinter der dargestellten Form der studentischen Fachtagung steht die Grundidee der DNGPS, für im Studium verfasste Arbeiten eine Plattform zu bieten. Aufgrund der durchweg positiven Resonanz der Teilnehmer ist die zweite studentische Fachtagung bereits in Planung. Noch diesen Sommer (Juni/Juli) richten eine Würzburger Arbeits- sowie Ortsgruppe, die sich gerade erst in den Strukturen der DNGPS neu gegründet haben, die nächste Fachtagung aus. Der Schwerpunkt in diesem Jahr liegt auf der Thematik „Politische Soziologie". Bei der diesjährigen Tagung soll die sich bewährte Struktur der ersten Fachtagung beibehalten werden. So wird es in den kommenden Wochen einen neuen, für alle Bachelor- und Masterstudierende offenen CfP geben. Bewertet werden die Abstracts vom wissenschaftlichen Beirat der DNGPS und Mitgliedern der Würzburger Arbeitsgruppe sowie dem Vorstand der DNGPS.

Ein weiteres Highlight in diesem Jahr ist der einwöchige DVPW-Kongress vom 24. bis 28. September in Tübingen. Erstmals öffnet sich ein renommierter wissenschaftlicher Kongress auch für Bachelor- und Masterstudierende. Das entsprechende Panel zum Thema „Die Demokratie als Idee?! – Praktische Umsetzung und theoretische Reflexion aus studentischer Perspektive" wird von der DNGPS gestaltet. Auch hier entscheidet ein CfP über die Teilnahme. Bis zum 29. Februar können noch Abstracts eingereicht werden, aus denen der Vorstand der DNGPS mit einem Beiratsmitglied drei Beiträge auswählt.

Einjähriges Engagement für die Studierenden

Noch ist die DNGPS jung. Doch beim einjährigen Jubiläum im Januar waren

die Aufgaben größer als im gesamten Jahr zuvor. Die erste studentische Fachtagung ist kaum über die Bühne gebracht, da laufen schon die Planungen für die zweite und für den DVPW-Kongress. Auch die Mitgliederentwicklung kann sich sehen lassen. In nur einem Jahr konnte die DNGPS über 90 Mitglieder gewinnen, vermutlich wird im Februar die 100ter Marke überschritten. Überraschend ist auch die weite geografische Ausdehnung in den wenigen Monaten. Man sollte annehmen, dass die DNGPS in Osnabrück, dem Gründungsort und Vereinssitz, ihren Schwerpunkt hat, doch die Mitglieder sind über ganz Deutschland verteilt: Berlin, Chemnitz, Trier, Augsburg, Frankfurt/Main und das Ruhrgebiet sind nur eine kleine Auswahl. Wer selbst Mitglied werden möchte, muss nur einen ausgefüllten Anmeldebogen und eine aktuelle Immatrikulationsbescheinigung an die DNGPS senden. Weitere Informationen gibt es unter www.dngps.de oder im E-Mail-Newsletter der DNGPS (zu bestellen bei kabst@dngps.de).

Zum Autor

Sebastian Kabst, 22, studiert im 5. FS Politikwissenschaft (Bachelor) an der Universität Osnabrück. Zu seinen Interessengebieten gehören: Internationale Beziehungen, Friedens- und Konfliktforschung, Staat und Innenpolitik.



KOMPLEXE NEUE WELT
3. STUDENTISCHER SOZIOLOGIEKONGRESS
06.-08.10.2011 BERLIN

Der 3. Studentische Soziologiekongress 2011

Unter dem Motto KOMPLEXE NEUE WELT haben Anfang Oktober in Berlin mehr als 500 Studierende über Gesellschaft, deren Herausforderungen und ihre Rolle in dieser diskutiert.

Vom 06. bis 08. Oktober 2011 fand in Berlin der 3. Studentische Soziologiekongress statt. Über 500 Teilnehmer und Teilnehmerinnen aus Deutschland, Österreich, der Schweiz und darüber hinaus tummelten sich über die drei Tage hinweg in den Hörsälen und im Foyer des Architekturgebäudes der Technischen Universität Berlin. Die mittlerweile dritte Auflage nach Halle (2007) und München (2009) stellt gemessen an der Teilnahme den vorläufigen Höhepunkt der studentischen Soziologiekongresse dar und zeigt, dass sich die Veranstaltung etabliert hat und auf großes Interesse stößt.

Was bleibt, ist der Eindruck dreier äußerst intensiver und lebendiger Kongresstage. Der Versuch, die Grenzen der eigenen Universität zu sprengen und Studierende über diese Grenzen hinweg miteinander in Austausch zu bringen, ist geglückt.

Unter dem Motto KOMPLEXE NEUE WELT versammelte sich eine bunte Mischung verschiedenste studentischer Beiträge, aus denen sich schlussendlich ein inhaltlich sehr dichtes und äußerst abwechslungsreiches Programm ergab. In 60 Vorträgen und Workshops wurde eine breite Palette sozialwissenschaftlicher Themen abgebildet. Von Ausgrenzungsprozessen über soziale Initiativen im Internet, Gentrifizierung, Genderfragen oder Nachhaltigkeit reichte das Spektrum bis hin zu Kunstfeldern und Reisepraktiken. Es wurden empirische sowie theoretische Arbeiten vorgestellt, Globalisierung sowie Tatort-Leichen behandelt und Gesellschaftskritik sowie kritische Selbstreflexion des Soziologiestudiums geübt. Zusätzlich gerahmt wurde das Programm durch Podien zum Thema Internet und Gesellschaft sowie zu Subjektivierungsprozessen bei Studierenden.

Neben klassischen Formaten, wie Panels oder Podiumsdiskussionen, bot der 3. Studentische Soziologiekongress auch Raum zum Experimentieren. So wurden mehrere Workshops von Studierenden angeboten und mit einem ausgedehnten Open Space bestand die Möglichkeit für spontane Inputs. Studentische Magazine und Initiativen stellten sich vor. Zudem wurden einige Panels per *Graphical Recording* live in Comics verwandelt und das Forumtheater *Rabenschwarz* thematisierte gemeinsam mit den anwesenden Zuschauspielern Rassismus an der Universität.

Die diskutierten Inhalte werden momentan Stück für Stück aus ihrer raum-zeitlichen Abgeschlossenheit der Kongresstage herausgelöst und

INFO@SOZIOLOGIEKONGRESS.DE
WWW.SOZIOLOGIEKONGRESS.DE



KOMPLEXE NEUE WELT
3. STUDENTISCHER SOZIOLOGIEKONGRESS
06.-08.10.2011 BERLIN

erscheinen als Videomitschnitte auf unserer Homepage. Außerdem wird an der Publikation der Kongressbeiträge gearbeitet.

Der Kongress wurde mit mehrjähriger Vorbereitungszeit ehrenamtlich von Studierenden der Humboldt Universität und der Technischen Universität Berlin organisiert. Dem Prinzip der Selbstorganisation verpflichtet, konnte der Kongress jedoch nur durch viele fleißige Helfer und Helferinnen so erfolgreich werden. Zudem konnte der Kongress dankenswerter Weise auf umfangreiche studentische und universitäre Infrastrukturen Berlins zurückgreifen. Für das leibliche, vegane Wohl sorgte das Kochkollektiv *Die fahrende Gerüchteküche*.

Der Studentische Soziologiekongress besteht auch nach der Veranstaltung selbst weiter. Er wird eine Plattform bleiben auf der sich Studierende, angehende Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen zusammentun und austauschen können. Der Soziologiekongress versteht sich als eine stetig wachsende, durch den Einfluss aller Studierender wandelbare Institution, die, bereichert durch die diesjährigen Erfahrungen, in zwei Jahren dann in seine vierte, wieder neue Runde gehen wird.

http://www.soziologiekongress.de/
twitter.com/sozkongress





INFO@SOZIOLOGIEKONGRESS.DE
WWW.SOZIOLOGIEKONGRESS.DE

Tagungen und Kongresse

19.-20. März 2012

Jugend als soziales Problem? - Probleme der Jugend? ::: Sektion Jugendsoziologie in Kooperation mit der Sektion Soziale Probleme und Soziale Kontrolle der Deutschen Gesellschaft für Soziologie (DGS) ::: Zentrum für interdisziplinäre Forschung (ZiF) der Universität Bielefeld

http://www.soziale-probleme.de/CfP_Jugend_soziales_Problem_2012.pdf

04.-05. Mai 2012

Auf dem Papier und zwischen den Zeilen: Formalität und Informalität in Organisationen ::: Veranstaltung der Sektion Organisationssoziologie in der DGS ::: FernUniversität Hagen

http://www.organisations-soziologie.de/ag/tagung2012

10. Mai 2012

Gleichstellung und Akzeptanz sexueller und geschlechtlicher Vielfalt. Lebenslagen von lesbischen, schwulen, bisexuellen, transgender, transsexuellen und intersexuellen Menschen (LSBTTI) in NRW :::: Interdisziplinäre Fachtagung des Netzwerks Frauen- und Geschlechterforschung NRW ::: Bochum

http://www.netzwerk-fgf.nrw.de/netzwerk-interaktiv/veranstaltungen/veranstaltungen-netzwerk-fgf/

01.-02. Juni 2012

The Marketization of Society: Economizing the Non-Economic ::: Tagung der Sektion Wirtschaftssoziologie in der DGS ::: Universität Bremen

http://wirtsoz-dgs.mpifg.de/index.asp

01.-02. Juni 2012

Qualitative Comparative Analysis: Perspektiven für Politikwissenschaft, Soziologie und Organisationsforschung ::: Universität Hamburg

http://www.wiso.uni-hamburg.de/professuren/prof-dr-betina-hollstein/tagungenkonferenzen/qca-tagung-2012/

01.-05. Oktober 2012

Vielfalt und Zusammenhalt ::: 36. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Soziologie ::: Ruhruniversität Bochum und TU Dortmund

http://www.dgs2012.de/wp-content/uploads/Sektionen/CfP_Sektion_Mirgrationssoziologie.pdf

Workshops

04.-05. Mai 2012

Genderprofessuren in der Soziologie: Bestandsaufnahme und Perspektiven ::: Workshop der Sektion Frauen- und Geschlechterforschung in der DGS in Zusammenarbeit mit dem Paderborner Zentrum für Geschlechterstudien/Gender Studies Universität Paderborn ::: Universität Paderborn

https://www.uni-paderborn.de/fileadmin/gender-studien/sonstiges/GenderprofSoziologie.pdf

07.-09. Juni 2012

Rekonstruktive Analyse und MAXQDA ::: Universität Freiburg

http://www.soziologie.uni-freiburg.de/personen/jkruse/materialien/workshoprekmax

19.-20. Oktober 2012

Langfristiger Wandel von Medienstrukturen: Theorie, Methoden, Befunde ::: 3. Workshop des Netzwerks Medienstrukturen ::: Jena

http://www.mediapolicy.uzh.ch/netzwerk/workshop_2012.phpWorkshops qualitative Forschung

Impressum

Herausgeber: soziologiemagazin e.V., Institut für Soziologie, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Adam-Kuckhoff-Straße 41, 06108 Halle (Saale)

Gerichtsstand: Halle (Saale)

Vereinsvorstand: Benjamin Köhler (Vorsitzender), Maik Krüger (stellvertretender Vorsitzender)/ vorstand@soziologiemagazin.de

Redaktion: Nadja Boufeljah, Jennifer Bühner, Mandy Hyna, Nadine Jenke, Benjamin Köhler, Anne Kränkel, Maik Krüger, Claas Pollmanns, René Wolfsteller/redaktion@soziologiemagazin.de

Wissenschaftlicher Beirat: Prof. Dr. Brigitte Aulenbacher, Prof. Dr. Birgit Blättel-Mink, Prof. Dr. Ulrich Bröckling, Prof. Dr. em. Reinhard Kreckel, Oliver Neumann, Dr. Yvonne Niekrenz, Dipl. Sozialwirt Michael Ney, Dipl. Sozialwirt Harald Ritzau, Prof. Dr. Paula-Irene Villa, Prof. Dr. Georg Vobruba

Covergestaltung: Jan-Peter Schmitten

Coverfoto: © CC BY-SA 2.0 KREYC/flickr.com

Layout/Satz/Bildbearbeitung: Mandy Hyna

Anzeigenschaltung: Nadja Boufeljah, Benjamin Köhler/ marketing@soziologiemagazin.de

Ausgabe: soziologiemagazin e.V., halbjährlich

Ausgabe 1 | 2012 | Printausgabe Erstauflage: 50 Stück | 4,50 Euro
oder als kostenloses eJournal, erhältlich über unsere Homepage: www.soziologiemagazin.de
ISSN: 2190-9768
Ausgabe 1 ::: Jahrgang 5 ::: März 2012 ::: Halle (Saale)

Das Redaktionsteam



Nadja Boufeljah, B.A. ::: 23 ::: studiert Erziehungswissenschaften und Soziologie an der Johannes Gutenberg Universität Mainz ::: interessiert sich besonders für arabische Soziologie, pädagogische Soziologie, Gender Studies und Makrosoziologie ::: Aufgaben im Verein: Blog, Öffentlichkeitsarbeit & Anzeigenkontakt :::



Jennifer Bühner, Dipl.Soz. ::: 26 ::: nach dem Studium der Soziologie, Politologie und Sozialpsychologie an der Wolfgang-Goethe Universität Frankfurt studiert sie nun Interdisciplinary American Studies an der Eberhard-Karls Universität Tübingen ::: interessiert sich besonders für Geschlechtersoziologie, Queer Theory, Critical Race Theory und Theorien der Populärkultur ::: Aufgabe im Verein: Vertrieb :::



Mandy Hyna, M.A. ::: 27 ::: studierte Medien- und Kommunikationswissenschaft und Soziologie an der MLU Halle-Wittenberg und an der Deakin University in Burwood/Melbourne ::: interessiert sich besonders für Mediensoziologie, Soziologie der sozialen Ungleichheit ::: Aufgaben im Verein: Satz / Layout, Rechnungsprüfung :::



Nadine Jenke ::: 23 ::: B.A. in Geschichte/Soziologie ::: studiert Zeitgeschichte (M.A.) an der Universität Potsdam ::: interessiert sich besonders für historische Soziologie, Mediensoziologie, Mentalitätssoziologie und soziale Bewegungen ::: Aufgabe im Verein: Lektorat :::



Benjamin Köhler ::: 27 ::: B.A. in Soziologie technikwissenschaftlicher Richtung ::: studiert Europäische Kulturgeschichte (M.A.) an der Europa-Universität Viadrina Frankfurt/ Oder und Soziologie in Berlin ::: interessiert sich besonders für gesellschaftliche Umbrüche und innovative Praktiken im kulturhistorischen Vergleich ::: Aufgaben im Verein: Vorstand, Marketing, Blog und Social Media :::



Anne Kränkel ::: 21 ::: studiert Soziologie und Psychologie (B.A.) an der MLU Halle-Wittenberg ::: interessiert sich besonders für Moral- und Emotionssoziologie, dabei insbesondere für Macht, Identität, Interaktion und Partnerschaft ::: Aufgabe im Verein: Allgemeine Aufgaben :::

Die Redaktion



Maik Krüger, M.A. ::: 30 ::: studierte Soziologie und Politikwissenschaften in Rostock, Linz/Österreich und Tübingen ::: interessiert sich besonders für Geschlechtersoziologie, Wissenssoziologie und Mediensoziologie ::: Aufgaben im Verein: Vorstand :::



Claas Pollmanns, B.A. ::: 25 ::: studiert Soziologie (M.A.) an der Universität Leipzig ::: interessiert sich besonders für Arbeits- und Industriesoziologie, Umweltsoziologie sowie Modernisierungs- und Globalisierungsdiskurse ::: Aufgaben im Verein: Lekorat, Grafikdesign :::



Jan-Peter Schmitten, Dipl.Soz. ::: 29 ::: studierte Soziologie an der Technischen Universität Chemnitz ::: interessiert sich besonders für Arbeitssoziologie, insb. Anerkennung/Entfremdung, Subjektivierung sowie Rationalisierung ::: Aufgabe im Verein : Grafikdesign :::



René Wolfsteller ::: 26 ::: B.A. in Sozialwissenschaften, Philosophie und Politikwissenschaft ::: studiert Politische Theorie (M.A.) an den Universitäten Frankfurt und Darmstadt ::: interessiert sich besonders für Politische und Soziale Theorien des 20. und 21. Jahrhunderts, Identitätspolitik, Postkoloniale Theorie und Staatsethnografie ::: Aufgaben m Verein: Betreuung des wissenschaftlichen Beirats, Lektorat :::

Danksagung

Für die Realisierung einer fünften Ausgabe sind wir vielen Personen zu Dank verpflichtet. Für die Unterstützung im Lektorat gilt unser Dank Johanna Becker, Werner Krause und Simone Regazzoni. Dem Institut für Soziologie der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg danken wir ebenfalls für seine Unterstützung.

Ein ganz besonderer Dank gilt unserem Wissenschaftlichen Beirat, der uns bei der Sicherung der wissenschaftlichen Qualität mit kritischen Anmerkungen und Hinweisen stetig unterstützt.

Nicht zuletzt sind wir all unseren Autor_innen und Leser_innen zu großem Dank verpflichtet, denn ohne sie wäre die Herausgabe einer fünften Ausgabe nicht möglich gewesen!

Wir brauchen Unterstützung!

Um Studierenden auch weiterhin die Möglichkeit zur Publikation hochwertiger Artikel bieten und damit den wissenschaftlichen Diskurs bereichern zu können, ist in der Redaktion, im Lektorat, bei der technischen Betreuung der Webseite, im Marketing, beim Layout sowie im Bereich des soziologischen Journalismus einige Arbeit nötig. Wer Interesse hat, sich in einem der vielen Bereiche (v.a. soziologischer Journalismus, Marketing, Redaktion, Lektorat) einzubringen, kann sich jeder Zeit gern an uns wenden! mehr Informationen unter: http://www.soziologiemagazin.de/blog/mitmachen/

Darüber hinaus sind wir immer für finanzielle Unterstützung in Form von Spenden, Sponsoring oder einer Fördermitgliedschaft im soziologiemagazin e.V. dankbar! mehr Informationen hierzu unter: http://www.soziologiemagazin.de/blog/mitgliedschaften/ und http://www.soziologiemagazin.de/blog/spenden-sponsoring/

Studentisches
SOZIOLOGIE
MAGAZIN

Publizieren statt Archivieren!

CALL 4 PAPERS

Wirtschaft – Arbeit – Märkte

Der "Unternehmer als schöpferischer Zerstörer"?

Diese Frage stellten sich schon Joseph Schumpeter und Werner Sombart, aber auch für die Klassiker Karl Marx, Georg Simmel und Max Weber standen die gesellschaftlichen Wechselwirkungen zwischen Wirtschaft, Arbeit und Märkten im Vordergrund. Willkommen sind in unserer nächsten Ausgabe wieder alle soziologischen Zugänge und Methoden, sodass sich der Blick auf die ökonomischen Akteur_innen und Praktiken, ebenso aber auch auf Marktstrukturen oder Finanzsysteme richten kann. Folgende Fragen können für deinen Beitrag als Orientierung dienen:

Welche gesellschaftlichen Wechselwirkungen bestehen zwischen **Religion, Kultur, Geschlecht und Wirtschaft**? Inwieweit beeinflussen **Wirtschaftsinteressen** innovatives Handeln? Wie werden **nachhaltiges Handeln** und ein alternativer Konsumstil möglich?

Welchen Wandel erfährt die Ware **Arbeit** in der Innovations- und Wissensgesellschaft? Werden wir alle zu **Arbeitskraft- oder Kreativunternehmer_innen**? Welche Auswirkungen hat das Internet auf unsere **Arbeitsformen**? Was wird aus den Gewerkschaften?

Was bedeutet das **"unternehmerische Selbst"** für unseren Alltag? Wie prägen sich in den sozialen Praktiken unterschiedliche **Marktrationalitäten** aus? Stehen **Marktmächte** und **Massenproteste** in Beziehung? Was sagt der **Preis** über gesellschaftliche Güter aus? Nachdem das Geld die Märkte demokratisiert zu haben schien, üben Finanzinstitutionen nun großen Einfluss aus - **tritt das Geld, wie Georg Simmel einst fragte, an die Stelle Gottes**?

Der Weg zur ersten Publikation - Wie wird's gemacht?

Du hast einen Vortrag gehalten, eine Hausarbeit oder einen längeren Essay zu diesem Themengebiet geschrieben und möchtest deine Ergebnisse in Form eines Artikels in den nachwuchswissenschaftlichen Diskurs einbringen? **Dann freuen wir uns über deine Einsendung!** Du kannst uns auch – themenunabhängig – weitere soziologische Beiträge, Rezensionen oder Tagungsberichte schicken.

Unsere aktuellen **„Hinweise für Autor_innen"** findest du auf **www.soziologiemagazin.de.**
Sende deinen Beitrag bis zum 01.06.2012 an redaktion@soziologiemagazin.de!

CALL 4 PAPERS CALL 4 PAPERS CALL 4 PAPERS CALL 4 PAPERS CALL 4 PAPERS

redaktion@soziologiemagazin.de
www.soziologiemagazin.de